

Zehntes Kapitel.

Die Entwicklung des Opferrituals. Feueropfer und Sühnopfer.

Wir haben soeben gesehen, dass sich das Sündopfer wie das gewöhnliche Opfer in geradliniger Entwicklung aus dem primitiven Gemeinschaftsopfer gebildet haben, bei dem das Opfer ein heiliges Tier ist, das für gewöhnlich nicht geschlachtet oder genossen werden darf. Aber während in dem einen Falle die Vorstellung von der besonderen Heiligkeit und dem unverletzlichen Charakter des Opfertiers allmählich zurücktritt, hat im andern Falle diese Auffassung des Opfers eine Verstärkung erfahren, bis ein Anteilnehmen an dem Fleisch auch in der Form religiösen Brauches für eine Gottlosigkeit galt. Jede dieser entgegengesetzten Entwicklungsreihen lässt sich bis zu einem gewissen Grade Schritt für Schritt verfolgen. In betreff des Opfermahls finden wir bei den Saracenen des Nilus und bei afrikanischen Völkern, für die das Rind eine ähnliche Heiligkeit hat, wie für die Araber das Kamel, dass das sacramentale Fleisch anfänglich nur unter dem Zwange der Not gegessen wurde; und wenn dies geschah, so wurde es auch wie jede andere Speise zubereitet. Daran schliesst sich die Stufe, die sich in der althebräischen Religion darstellt, auf der Haustiere unbedenklich gegessen werden durften, jedoch nur unter der Bedingung, dass sie als Opfer am Altar dargebracht und bei einem heiligen Mahle verzehrt wurden. Schliesslich wird eine Stufe der Entwicklung erreicht, auf der — wie in Griechenland zur Zeit des Apostels Paulus (I. Kor. 8) — das Ochsenfleisch unbedenklich in Fleischbänken verkauft wurde, oder wo — wie in Arabien vor Muhammads Zeit — nichts weiter erforderlich war, als dass ein zum Lebensunterhalt bestimmtes Tier im Namen eines Gottes geschlachtet wurde. Bei den Sühnopfern kommt andererseits vielfach ein Gegensatz zum Ausdruck zwischen der Anschauung, dass das Opfer zu heilig sei, um gegessen oder auch nur berührt zu werden, und dem Grundsatz, dass seine sühnende Wirkung daran gebunden ist, dass die Verehrer an seinem Leben, seinem Fleisch und Blut, Anteil haben. In dem einen Cultus wird etwa das Fleisch gegessen, oder das Blut getrunken, aber nur von geweihten Priestern; in einem andern wird das Fleisch verbrannt, das Blut aber über die Hände oder den Körper der Sünder ausgegossen; in einem andern Cultus wieder wird die Sühne durch die Asche des Opfers bewirkt (z. B. die Asche der roten Kuh, Num. 19, 1—10). Oder es genügt endlich, dass der Opfernde seine Hand auf den Kopf des Opfertieres legt, bevor es geschlachtet wird, und dass dessen Blut dann auf dem Altar dargebracht wird.

Die Entwicklung der Sühneriten.

Die Gründe für die allmähliche Abschwächung des gewöhnlichen Opfers liegen nicht fern. Sie sind einerseits in den allgemeinen Ursachen zu suchen, die es den Menschen auf einer höheren Culturstufe unmöglich machen, den Glauben an die Verwandtschaft von Tierarten mit den Göttern und Menschen im eigentlichen Sinne festzuhalten, sodann in dem durch den Hunger ausgeübten Zwang, endlich in dem Bedürfnis nach Fleischnahrung, dem man in einem Lande des sesshaften Culturlebens im allgemeinen nur durch Verwertung der Haustiere entsprechen konnte. Zweierlei ist aber nicht ohne weiteres verständlich: *erstens*, warum trotz dieser Einflüsse gewisse Opfer ihren alten, sacrosancten Charakter bewahrten und in manchen Fällen so heilig wurden, dass sie zu berühren oder zu geniessen den Menschen überhaupt verboten war; *zweitens*, warum gerade dieser Gruppe von Opfern eine besonders sühnende Kraft beigelegt wird.

Zwei Klassen von heiligen Tieren.

Für die weitere Erörterung dieser Thatsache müssen wir unterscheiden zwischen den heiligen Haustieren der Viehzucht treibenden Stämme — den Milch gebenden Tieren, deren Verwandtschaft mit dem Menschen auf dem Grundsatz der Ernährung beruht — und den übrigen heiligen Tieren, wilder oder halb gezähmter Arten, wie der Taube und dem Schwein, die auch in der späteren Zeit des semitischen Heidentums mit strengen Tabus umgeben waren, und die in gewissem Sinne als an der göttlichen Natur teilhabend angesehen wurden. Die letzteren sind unfraglich die ältere Gruppe von heiligen Wesen; denn die Beobachtung des barbarischen Lebens zeigt, dass der Glaube an heilige Tiere, die den Menschen verwandt sind, seine höchste Entwicklung bei Stämmen findet, die noch nicht gelernt haben, Tiere zu zähmen und sich von ihrer Milch zu ernähren. Reiner und einfacher Totemismus ist unter Rassen wie den Australiern und den nordamerikanischen Indianern heimisch; er scheint aber stets seine Grundlage zu verlieren, nachdem die Viehzucht und das Hirtenleben Eingang gefunden haben. Es dürfte sich zeigen, dass die Vorstellung von einer durch die Ernährung vermittelten Verwandtschaft mit milchgebenden Tieren für die Auflösung des alten Totemismus von stärkstem Einfluss gewesen ist, ebenso wie ein fest ausgebildeter Brauch der Adoption unter den Menschen ein wirksames Mittel war, um das alte exclusive Stammesystem aufzulösen. Sobald erst mehrere totemistische Stämme Vieh zu züchten und sich von dessen Milch zu ernähren begannen, übertrugen sie die Merkmale der Heiligkeit und der Verwandtschaft, die ursprünglich wilden Tierarten beigelegt wurden, auf ihre Herden; und so wurde zugleich die Bahn frei zur Entwicklung religiöser und politischer Gemeinschaften, die grösser waren als die alten totemistischen Horden. In fast allen alten Völkern, die auf der Stufe des Viehzucht oder Ackerbau treibenden Lebens stehen, sind die grossen Gottheiten hauptsächlich mit den Milch gebenden Tieren verknüpft; und diese Tiere, das Rind, das Schaf, die Ziege, sowie in Arabien das Kamel erscheinen auch im öffentlichen und nationalen Cultus als Opfertiere. Die Erfahrung

zeigt jedoch, dass primitive religiöse Anschauungen thatsächlich unaustilgbar sind ausser durch die Vernichtung der Rasse, in der sie tief eingewurzelt sind. Demgemäss sehen wir, dass die dem Hirtenleben entsprechende Religion die alten Anschauungen zwar verdrängt, ohne sie jedoch gänzlich aufzuheben. So ist z. B. die Astarte der Nordsemiten wesentlich eine Göttin der Herden, deren Symbol und heiliges Tier die Kuh ist, oder — wie bei den Schafzucht treibenden Stämmen der syrisch-arabischen Wüste — das Mutterschaf. Aber dieser Hirtencultus scheint gewisse ältere religiöse Vorstellungen zurückgedrängt zu haben, in denen die Gottheit des einen Stammes mit einem Fisch, die eines andern mit einer Taube verbunden war.

Mystische Sühnopfer.

Diese Tiere wurden also, obgleich sie im Cultus keine Rolle mehr spielten, noch für heilig gehalten und von Bestimmungen des Tabu umgeben, in denen inbegriffen war, dass sie von göttlicher Natur und der Gottheit selbst verwandt waren. Die Thatsache, dass sie nicht regelmässig geopfert und daher auch bei religiösen Mahlen in der Regel nicht gegessen wurden, bewirkte, dass ihre alte Heiligkeit noch lange bewahrt blieb, nachdem das Opferfleisch von Rindern und Schafen längst zu gewöhnlicher Nahrung geworden war. Ebenso behielten, wie wir es bei der Erörterung der mystischen Opfer im römischen Kaiserreich sahen, die seltenen und aussergewöhnlichen Riten, bei denen das Opfer von einer Tierart gewählt wurde, die dem Menschen für gewöhnlich als Nahrung versagt war, noch im spätern Heidentum eine cultische Bedeutung, die meist mit derjenigen der ältesten Opfer völlig identisch war. Man empfand noch, dass das Opfer von göttlicher Art war, und dass die Verehrer durch einen Anteil an seinem Fleisch und Blut eine wirkliche Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben gewannen. Dass solchen Opfern eine besondere, reinigende und heiligende Kraft zugeschrieben wurde, bedarf keiner Erklärung; denn wie könnte die Unreinheit der Sünde besser vertrieben werden als durch ein Trinken heiligen Lebens? Und wie könnte der Mensch seinem Gotte näher treten als durch die physische Aufnahme eines Teils der göttlichen Natur?

Immerhin ist zu bemerken, dass Sühnopfer dieser Art, bei denen die Sühnung durch ein aussergewöhnliches Opfer von heiliger Art bewirkt wird, erst von grösserer Bedeutung wurden, als die nationalen Religionen der Semiten in Verfall gerieten. Die öffentlichen Sühnopfer der unabhängigen semitischen Staaten scheinen, so weit unsere dürftige Kenntnis davon reicht, hauptsächlich von denselben Arten der Haustiere dargebracht worden zu sein, die bei gewöhnlichen Opfern zur Verwendung kamen, ausser wenn ein ungewöhnliches Ereignis ein Menschenopfer erforderte. Bei den Hebräern insbesondere findet sich keine Spur von irgend welchen Bräuchen, die den späteren mystischen Opfern in der nachexilischen Zeit entsprächen. In dieser Zeit, als die Volksreligion völlig dem Untergange preisgegeben schien, war das Urteil derer, die nicht durch den Glauben der Propheten aufrecht erhalten wurden, dass „Jahwe sein Land verlassen hat“ (Hes. 8, 12). Alle möglichen fremdländischen Opferbräuche, Opfer von Schweinen, Hunden, Mäusen und anderm Ungeziefer, begannen populär zu werden und man glaubte, dass sie

eine besondere reinigende und heiligende Kraft hätten⁶¹⁵. Die für diese Opfer gewählten Tiere sind solche, die im höchsten Grade unrein und von strengen Tabus der Art umgeben waren, durch welche das Heidentum ausdrückt, dass das Tier als göttlich gilt. In der That haben die Opfer von Gewürm, die bei Jesaia erwähnt werden, ihr Gegenstück in dem von Hesekiel (8, 10) erwähnten gleichzeitigen Cultus von allerlei Arten von Gewürm. Beide Riten gehören offenbar einer einzigen religiösen Anschauung an, indem das Opfer ein mystisches gemeinschaftliches Teilhaben an dem Leibe und Blute eines Tieres von göttlicher Art ist. Hier haben wir also einen unverkennbaren Fall, in dem ein ganz primitiver totemistischer Cultus wieder ans Tageslicht tritt, der Jahrhunderte lang aus der öffentlichen Religion verdrängt war, der sich aber in der Verborgenheit — in privaten oder localen abergläubischen Vorstellungen — lebendig erhalten haben muss und bei dem Verfall der nationalen Religion wieder hervortrat, wie das giftige Unkraut in den Höfen verwüsteter Tempel aufschiesst.

Fremde Riten als Sühnebräuche.

Während aber das Ritual und seine Deutung noch ganz primitiv sind, unterscheiden sich die wieder ins Leben getretenen Totem-Mysterien von ihren alten Vorbildern ganz wesentlich dadurch, dass sie nicht mehr bestimmten Stämmen ausschliesslich eigen sind, sondern dass sie von solchen, die ihre durch die Geburt bestimmte Religion aufgegeben haben, als Mittel der Einweihung in eine neue religiöse Gemeinschaft angewendet werden, die nicht mehr auf der natürlichen Verwandtschaft beruht, sondern auf der mystischen Teilnahme an dem göttlichen Leben, das in dem sacramentalen Opfer dargeboten wird. Unter diesem Gesichtspunkte haben die von den Propheten beschriebenen dunklen Bräuche eine weit grössere Bedeutung, als man gewöhnlich erkannt hat; sie bezeichnen in der geschichtlichen Entwicklung der Semiten das erste Hervortreten der Bestrebung, die religiösen Gemeinschaften auf einen freiwilligen Zusammenschluss und auf mystische Weihen zu begründen, statt auf natürliche Verwandtschaft und Nationalität. Dieses Bestreben war nicht auf die Hebräer beschränkt, wie es auch unter ihnen nicht seine hauptsächliche Ausgestaltung fand. Die Ursachen, die bei den Juden eine Wiederbelebung der veralteten, mystischen Bräuche bewirkten, kamen zur selben Zeit unter allen Nordsemiten wirksam zur Geltung; denn überall hatten sich die alten, nationalen Gottheiten als zu machtlos erwiesen, um den Göttern von Assyrien und Babylonien Widerstand zu leisten. Bei diesen Völkern aber war die Neigung, zum primitiven Aberglauben zurückzukehren, nicht — wie bei den Hebräern — durch die Gegenwirkung der Propheten und des Gesetzes gehemmt.

Aus dieser Periode können wir daher mit grösster Wahrscheinlichkeit die erste Entstehung der mystischen Culte datieren, die in der späteren Entwicklung des antiken Heidentums eine so grosse Rolle spielen und ihren Einfluss über die ganze griechisch-römische Welt ausdehnten. Die meisten dieser Culte scheinen unter den Nordsemiten oder in den Teilen Kleinasiens

615) Jes. 65, 3—5. 66, 3. 17. Vergl. oben S. 221 u. S. 265, Anm. 597.

entstanden zu sein, die unter assyrischer und babylonischer Herrschaft standen. Das bestimmende Merkmal, das sie von den alten, öffentlichen Culten, mit denen sie in Wettbewerb traten, unterscheidet, besteht darin, dass sie nicht auf dem Princip der Nationalität beruhten, sondern ihre Mitglieder unter den Angehörigen jedes Volkes suchten, die geneigt waren, die Weihe durch mystische Bräuche anzunehmen. Indem sie dies Ziel verfolgten, übten sie eine missionierende Propaganda in allen Teilen des römischen Reichs in einer Weise, die dem Geiste der nationalen Religion gänzlich fremd war. Die Natur dieser sacramentalen Opfer zeigt, soweit sie uns bekannt ist, dass sie denselben Ursprung hatten wie die abergläubischen Bräuche bei den Hebräern, die Jesaia beschreibt. Sie bedienten sich seltsamer Opfertiere, riefen die Götter mit Tiernamen an und lehrten die Eingeweihten, eine Verwandtschaft mit denselben Tieren anzuerkennen. Es würde uns über die Grenzen unserer Aufgabe hinausführen, wollten wir diesen Gegenstand weiter verfolgen; denn eine erschöpfende Erörterung der mystischen Opfer kann sich nicht auf den Bereich der Semiten beschränken.

Diese Opfer liegen, wie wir sahen, ausserhalb der eigentlichen Entwicklung der semitischen Nationalreligionen und gewinnen erst nach dem Zusammenbruch der nationalen Staatsgebilde eine öffentliche Bedeutung. In späterer Zeit waren sie sehr gesucht, und man glaubte, dass sie eine besondere Kraft hätten, die Sünden zu tilgen und dem Menschen eine lebendige Vereinigung mit den Göttern zu erwirken. Ihre sühnende Wirkung vollzieht sich jedoch auf einem Wege, der von den Sühnebräuchen der Volksreligion durchaus verschieden ist. In diesen suchte der Sünder Versöhnung mit dem Gotte seiner Nation, den er beleidigt hatte, zu erlangen; in den mystischen Culten sucht er eine Zuflucht vor dem Zorn der Gottheit, indem er sich einer neuen religiösen Gemeinschaft anschliesst. Etwas Aehnliches geschieht in der primitiveren Gesellschaft, wenn ein Geächteter, der wegen eines an einem Stammesgenossen verübten Mordes aus der socialen und religiösen Gemeinschaft ausgestossen ist, durch Adoption in einen andern Stamm aufgenommen wird. Hier ist der Akt der Adoption, der ebensowohl ein religiöser wie ein bürgerlich-rechtlicher Brauch sein kann, insofern zugleich ein Akt der Sühne, als der Geächtete wieder einen Gott hat, der seine Verehrung und seine Gebete anzunehmen bereit ist. Aber mit dem Gotte seines früheren Cultus ist er dadurch nicht versöhnt; denn nur in dem höher entwickelten Polytheismus erwirkt die Aufnahme durch einen Gott dem Menschen die Versöhnung mit den Göttern insgesamt. Ein Geächteter, wie Orestes, geht unter den Griechen, bei denen die Götter eine Art Familiengemeinschaft bildeten, in der einer dem Einflusse des andern zugänglich ist, in die Verbannung, bis er einen Gott findet, der geneigt ist, ihn gnädig aufzunehmen, und der den andern Gottheiten gegenüber als Bürge auftritt. Hier ist mithin, ebenso wie in den mystischen Riten der Semiten, die Ceremonie der Sühnung von einer Blutschuld im wesentlichen eine Ceremonie der Einweihung in den Cultus irgend eines Gottes, wie des Apollo von Troezen, der die Annahme von Hülfesuchenden zu seiner Aufgabe machte. Bei den älteren Semiten aber bestand keine Verwandtschaft oder Freundschaft zwischen den Göttern benachbarter Stämme oder Völker, und zur Versöhnung mit dem Volksgotte gab es nicht den Weg der Vermittelung eines Dritten, indem alle Sühnopfer nur dem Nationalgotte selbst dargebracht

und, ebenso wie die gewöhnlichen Opfer, aus den für seinen Cultus geeigneten Haustieren genommen wurden.

Das Menschenopfer.

Auf der ältesten Stufe der Religion des Viehzucht treibenden Lebens, als der Herde des Stammes noch unverletzliche Heiligkeit eigen war, und jedes Schaf oder Kamel als Stammesgenosse galt, war für besondere Sühnopfer keine Gelegenheit und kein Raum. Die Beziehungen zwischen dem Gott und seinen Anhängern waren von Natur möglichst gute und enge; denn sie beruhten auf den stärksten Banden, die es überhaupt gab, auf denen der Verwandtschaft. Um dieses von Natur gute Verhältnis mit Sicherheit unvermindert zu erhalten, war nur notwendig, dass das durch die Geburt geschaffene Band der Verwandtschaft nicht gelockert, sondern stets wieder gefestigt und erneuert wurde. Dafür wurde aber Fürsorge getragen durch die periodischen Opfer, wie sie Nilus beschreibt, bei denen ein Bestandteil von dem heiligen Leben des Stammes zwischen dem Gott und seinen Verehrern in dem Opferfleisch und dem Blut eines dem Stamme heiligen Tieres verteilt wurde. Um diesem Opfer Wirkung zu verleihen, war nur notwendig, dass das Opfertier vollkommen und ohne Fehler war — ein Punkt, auf dem in allen antiken Opfern streng bestanden wird — d. h., dass in ihm das heilige Leben eine vollständige und normale Verkörperung fand. In den späteren Zeiten des Altertums war es eine ganz allgemeine Anschauung — deren Ursprung im weiteren Verlauf unserer Darstellung eine Erklärung finden wird — dass die ältesten cultischen Bräuche eigentlich ein Menschenopfer erforderten, und dass die Tieropfer ein Ersatz für das Leben eines Menschen waren. In ältester Zeit konnte dagegen kein Grund für die Vorstellung bestehen, dass das Leben eines Menschen als Träger der sacramentalen Gemeinschaft wertvoller sei als das eines Kamels oder Schafes. Wenn wir nach neueren Analogien die primitive Anschauung, die dem semitischen Opfer zu Grunde liegt, bestimmen dürfen, so galt vielmehr das Leben eines Tieres für reiner und vollkommener, als das eines Menschen.

Andererseits ist Grund genug für die Annahme, dass auch auf dieser alten Stufe bestimmte Vergehen, besonders der Mord eines Stammesgenossen, mit dem Tode des Verbrechers gesühnt wurden. Der Tod eines solchen Missethätters kann indes nicht mit irgend welcher Berechtigung als ein Opfer bezeichnet werden. Er hat nur den Zweck, den Frevler aus der Gemeinschaft zu beseitigen, deren Heiligkeit er verletzt hat; neben die Todesstrafe trat dann noch die Aechtung.

Im Verlauf der Zeit begann sich die Vorstellung von einer vollkommenen Verwandtschaft der Menschen mit den Tieren aufzulösen. Die Saracenen des Nilus schlachteten und assen zur Zeit der Hungersnot ihre Kamele; aber wir können mit Sicherheit annehmen, dass sie sich unter ähnlichen Verhältnissen nicht gegenseitig gefressen hätten. Somit war auch in einem Gemeinwesen, bei dem das Fleisch der Kamele des Stammes keine gewöhnliche Nahrung und das Schlachten für den privaten Bedarf verboten war, das Leben eines Kamels nicht mehr so heilig wie das des Menschen. Man begann das Leben des Menschen, oder vielmehr das Leben des Stammesgenossen, als eine Grösse von einzigartiger Heiligkeit anzuerkennen. Zugleich wurden die alten Formen

des Opfers beibehalten, und die Tradition über ihre ursprüngliche Bedeutung kann nicht verloren gegangen sein; denn die rituellen Formen waren zu bezeichnend, um missgedeutet zu werden. Kurz, das Leben eines Kamels, das für gewöhnliche Zwecke nicht mehr den vollen Wert wie das Leben eines Stammesgenossen hatte, wurde als das Leben eines Stammesgenossen betrachtet, wenn es am Altar dargebracht wurde. Somit haben wir hier den ersten Ansatz zu der Vorstellung, dass das Opfertier als Opfer einen sacramentalen Charakter hat, der ihm nicht lediglich nach seiner natürlichen Art eigen ist. Nun aber wird das Kamelopfer, wie ausdrücklich bezeugt ist, als ein Ersatz für ein Menschenopfer betrachtet. Die beliebtesten Opfer bei den Saracenen waren junge und schöne Gefangene⁶¹⁶; wenn sie aber solche nicht hatten, begnügten sie sich mit einem weissen und fehllosen Kamel. Die Zuverlässigkeit des von Nilus darüber gegebenen Berichtes kann keinesfalls in Frage gestellt werden. Der eigene Sohn des Nilus, Theodulus, entging, als er als Gefangener in die Hände dieser Barbaren gefallen war, dem Opfertode nur durch den Zufall, dass seine Wächter an dem für das Opfer festgesetzten Morgen nicht eher aufwachten, als bis die Sonne aufgegangen und damit die für das Opfer vorgeschriebene Stunde vorüber war. Völlig zuverlässig bezeugt ist auch, dass von Al-Mundhir ibn Mâ al-Samâ, dem König der Lahmiten (505—554), der Al-Uzza Gefangene zu Al-Hira wenigstens noch ein Jahrhundert später geopfert wurden⁶¹⁷.

Es ist sicher, dass die Opfer in diesen Fällen Fremde, nicht Stammesgenossen, waren, wie es im strengsten Sinne das alte Ritual erforderte. Die älteren Semiten hielten indes, wenn sie ihre Zuflucht zum Menschenopfer nahmen, streng an dem alten Grundsatz fest, dass das Leben des Opfers ein verwandtes Leben sein musste⁶¹⁸. Die Umgestaltung, die das Menschenopfer bei den Saracenen erfuhr, war eine solche, die in dem stärksten Motiv begründet war, dem zufolge wir überall auf der Erde Menschenopfer finden, bei denen ein Fremder an die Stelle eines Stammesgenossen tritt. Dies geschah nicht, weil in der Bedeutung des Rituals ein Wandel erfolgte; denn die Unterschiebung eines Fremden wurde ursprünglich als eine Täuschung der Gottheit empfunden. So berichtet Diodor, dass die Karthager in einer Zeit des Unglücks annahmen, dass ihr Gott erzürnt sei, weil Sklavenkinder heimlich für Kinder aus ihren vornehmsten Familien untergeschoben waren. Anderswo finden wir, dass man

616) Die Opferung von auserlesenen Gefangenen findet sich auch bei den Karthagern (Diodor XX, 65). Eine Spur desselben Brauches erscheint bei den Hebräern vielleicht in der Tötung des Agag „vor Jahwe“ am Heiligtum zu Gilgal. (I. Sam. 15, 33.)

617) Nöldeke, Tabari, p. 171. Procopius, Bell. Persic. II, 28. Land, Anecdota syriaca, III, 247. Isaak von Antiochia, I, 220. [Vergl. Wellhausen, Heidentum 2. Aufl., p. 43.]

618) Für das Menschenopfer bei den Hebräern: Gen. 22; II. Kön. 21, 6; Micha 6, 7. Bei den Moabitern: II. Kön. 3, 27. Bei den Phöniciern: Philo von Byblus = Fragm. Hist. Graec. III, 570 (bei Euseb., Praep. Evang. 156 D); Porphyrius, De abstinentia, II, 56. Bei den Karthagern: Porphyr., De abst. II, 27; Diodor, XX, 14; Plutarch, De Superstit. 13. Bei den Syrern: Lucian, De dea Syria 58; Lampridius, Vita Heliogab. 8 „pueri nobiles et decori ... patrimi et matrimi“. Für die Babylonier: II. Kön. 17, 31. Für die Araber die bekannte Geschichte von dem Gelübde des Abd al-Muttalib (Ibn Hišam, p. 97; s. Wellhausen, Heident.² p. 116), die zwar von zweifelhafter Glaubwürdigkeit ist, aber doch auf einem tatsächlichen Brauch beruht. Ein anderes Beispiel für das Gelübde, einen Sohn zu opfern, findet sich bei Mâlik ibn Anas, Al-Muwatta, Tunis ed. p. 176 (s. Kremer, Studien zur vergleich. Culturgesch. II, p. 44).

es für notwendig hielt, die Opfer wenigstens als Stammesgenossen erscheinen zu lassen oder sie selbst, wie bei den mexikanischen Menschenopfern, als Repräsentanten der Gottheit, der sie geopfert wurden, auszustatten und zu behandeln. Vielleicht bestand eine derartige Vorstellung auch bei den Saracenen des Nilus, wenn sie mit den zum Tode bestimmten Gefangenen tranken und sie damit an einer fröhlichen Gemeinschaft Anteil nehmen liessen⁶¹⁹.

Von einer rein abstracten Auffassung aus scheint es begrifflich genug, dass die Saracenen, die einen Fremden als Ersatz für einen Stammesgenossen nahmen, auch ein Kamel als Ersatz für einen Menschen nehmen konnten. Das Unterschieben eines Opfers, das leichter beschafft oder besser entbehrt werden konnte, für ein wertvolleres Opfer, wie es der traditionelle Brauch erforderte, war durch das ganze Altertum weit verbreitet. Es gehört dies zu dem allgemeinen System von Massregeln, durch welche alte Völker, die gänzlich durch die Rücksichtnahme auf die Präcedenzfälle bestimmt werden, die Schwierigkeiten, die die genaue Befolgung der traditionellen Bestimmung mit sich bringen würde, zu überwinden suchen. Wenn ein römischer Ritus einen Hirsch als Opfer erforderte und ein solcher nicht zu erlangen war, so wurde ein Schaf an seine Stelle gesetzt und für einen Hirsch ausgegeben (*cervaria ovis*). Eigentlich war dieses Verfahren ein Betrug, aber ein solcher, vor dem die Götter lieber die Augen zu verschliessen geneigt waren, als dass sie die ganze Ceremonie überhaupt hätten unterlassen sehen wollen. In dem uns hier beschäftigenden Falle ist schwerlich anzunehmen, dass das Kamel ein Ersatz für einen Menschen und im letzten Grunde für einen Stammesgenossen war. In diesem Falle würde das Ritual des Kamelopfers dem des Menschenopfers nachgebildet sein; das trifft aber in Wirklichkeit nicht zu. Das Kamel wurde gegessen, während das menschliche Opfer verbrannt wurde, nachdem sein Blut als Libation ausgegossen war⁶²⁰. Es kann aber keine Frage

619) Nilus, Narratio V (Migne, P.Gr. 79, p. 646), p. 66, wo das Schlachten immerhin kein förmliches Opfer ist. Das Anbieten des Trinkens stellt der Bericht nur als eine Verspottung dar; aber es ist schwierig, dies mit der bekannten arabischen Sitte in Einklang zu bringen (s. oben S. 206 f.). Ein ernsthafterer Versuch, den Theodulus in die Gemeinschaft der Saracenen aufzunehmen, scheint gemacht worden zu sein, nachdem er durch die Vorsehung dem Opfertode entgangen war; er wurde aufgefordert, „unreine Dinge zu essen“ und „mit den Weibern zu spielen“ (Nilus, Narratio VII, 117 = Migne, P.Gr. 79, 687). Diese Zusammenstellung ist bezeichnend. Da nun *μαροφαγειν* sich auf den Genuss von Opfermahlzeiten, vermutlich von Kamelfleisch, beziehen muss, dessen Genuss Simeon Stylites den von ihm bekehrten Arabern verbot, so erhebt sich die Frage, ob nicht auch das *γυναιξί προσπαίζειν* in irgend einem Zusammenhange mit einem religiösen Brauche steht. Ueber den Cultus des Morgensterns (Venus) s. Wellhausen, Heidentum, 40 [2. Aufl. 42 u. 44]; Kinship, p. 295.

Ein hervorragender Gelehrter hat mir gegenüber die Ansicht geäußert, dass die Opferung von auserlesenen Gefangenen nach dem Siege eine Form der *nak'ia* und eigentlich ein Dankopfer aus der Beute sei (vergl. die Tötung des Agag). Das ist nicht unmöglich; denn verschiedene Ideen stellen sich oft in identischen Bräuchen dar. Doch scheinen mir die Opferung der Tochter Jephthas und das ausdrückliche Zeugnis des Diodor (XX, 14) sehr gegen diese Ansicht zu sprechen.

620) Das ergibt sich aus den Vorbereitungen zur Opferung des Theodulus, bei denen Weihrauch, ein Zubehör zum Feueropfer, und eine Schale zu Libationen erwähnt werden (Nilus, Narratio V, p. 110). Vergl. das Gebet des Theodulus: „Lasse nicht mein Blut zu einer Trankspende für die Dämonen werden und lasse nicht die unreinen Geister sich am Duft meines Fleisches laben“ (Nilus, Narr. V p. 113). Wellhausen, Heidentum, p. 113 hat vermutet, dass die Menschenopfer in Arabien allgemein verbrannt wurden, wofür er auf Jäküt IV, 425 verweist, der berichtet, dass jeder Stamm von den Rabi'a dem Gotte Muḥarrik, dem „Brenner“, einen Sohn zu Salmān (im Irāk an der Pilgerstrasse von Kufa) opferte. Indes bezweifelt Nöldke (ZDMG. 41, 712), dass es sich

sein, dass der ersterwähnte Ritus der primitivere ist. Ich vermute daher, dass das Menschenopfer nicht älter als das Opfer von heiligen Tieren ist, und dass die vorherrschende Anschauung des alten Heidentums, dass die Tieropfer ein unvollkommener Ersatz für das Menschenopfer seien, durch einen falschen Schluss aus den traditionellen Formen des Rituals, das nicht mehr verstanden wurde, entstanden ist. In den ältesten cultischen Bräuchen wird das Leben des Opfers offenbar als heilig behandelt, und bei einigen Riten wurde die Vorstellung, dass der Schlächter ein Mörder sei, d. h. einer, der stammverwandtes Blut vergossen habe, noch bis in eine sehr späte Zeit zum Ausdruck gebracht, wie bei der attischen *Buphonia* und beim korinthischen Ziegenopfer. Als die volle Verwandtschaft der Tiere mit den Menschen im täglichen Leben nicht mehr in Geltung war, wurde alles dies unverständlich und durch die Lehre erklärt, dass das Opfer am Altar die Stelle eines Menschen eingenommen habe.

Diese Lehre tritt uns in der alten Welt überall im Zusammenhang mit Stühnopfern entgegen; und in der That musste der falsche Schluss, auf dem sie beruht, überall da gezogen werden, wo die alten Formen des Opfers ihre Gestalt zu einer Zeit gewonnen hatten, wo die Tiere noch als dem Menschen verwandte Wesen verehrt wurden. Und dies scheint in den Anfängen jeder Viehzucht treibenden Gemeinschaft der Fall gewesen zu sein. So tritt die Anschauung, dass das Tieropfer an die Stelle des älteren Menschenopfers getreten sei, bei den Hebräern in der Geschichte von Isaaks Opferung hervor (Gen. 22, 13, vergl. Lev. 17, 11), ferner bei den Phöniciern⁶²¹, bei den Aegyptern, wo das Opfer mit einem Siegel, das das Bild eines gefesselten Menschen trug, und mit einem Schwert an seiner Kehle bezeichnet wurde⁶²², und ebenso auch bei den Griechen, den Römern und zahlreichen anderen Völkern⁶²³. So-

hier um ein Menschenopfer handelt; denn unmittelbar darauf erwähnt Ibn al-Kalbî, dessen „Buch der Götzen“ (*Kitâb al-asnâm*) bei Jâkût benutzt wird, Beispiele von Leuten aus verschiedenen Stämmen, die „Söhne des Muharrik“ genannt werden. Darin ist vielleicht ausgedrückt, dass die Söhne nicht geopfert, sondern als Kinder dem Gotte geweiht wurden. Immerhin ist dies eine für Arabien vereinzelte Erscheinung, es bleibt daher immer noch die Möglichkeit, dass die Weihe ein Ersatz für das Opfer war. Zu Salmân, in der Nachbarschaft von Al-Hira sind wir in einer Gegend, wo die Menschenopfer der Lachmiten-Könige stattfanden. Diese waren aber wahrscheinlich Brandopfer; vergl. die Sage von dem Brandopfer der hundert Gefangenen durch ‘Amr b. Hind (*Kâmil*, p. 97. *Agh.* XIX, 129). Daher soll dieser König *Muharrik* „Verbrenner“ genannt worden sein; nach einer andern Ueberlieferung, weil er den Jemâma verbrannte (M u f a d d a l a l - D a b b î, *Amtâl al-‘arab*, p. 68). Wie jedoch Nöldcke (Ghassan. Fürsten, 1887. p. 7) bemerkt, ist Muharrik ohne Artikel kaum mehr als ein Epitheton (*lakab*), und ich nehme an, dass die Familie der Lachmiten die „Familie des Muharrik“ nach ihrem Gotte, dem Morgenstern, benannt wurden, der später als Al-Uzza zu einer weiblichen Gottheit wurde.

Die Ghassanidenfürsten des Hauses Jafna wurden ebenfalls die „Familie des Muharrik“ genannt (Ibn Kuteiba, p. 314; Ibn Dureid, p. 259), und hier giebt die Ueberlieferung an, dass ihr Vorfahr der erste Araber war, der seine Feinde in ihrem Lager verbrannte. Dies ist offenbar eine Form von *herem* und muss ein religiöser Akt sein. Denn die „Familie“ (âl) eines Gottes sind seine Verehrer; vergl. Kinship, p. 58.

621) Porphyrius, De abstin. IV, 15.

622) Plutarch, Isis et Osir. 31. Nach Wiedemann, Herodots zweites Buch, sind diese Symbole einfach das hieroglyphische Zeichen für *sema* [sm] = schlachten.

623) Siehe die Beispiele bei Porphyrius, De abstin. II, 54 ff. und für die Römer Ovid, Fasti, VI, 162. Wir haben bereits griechische Riten kennen gelernt, bei denen das Opfer als Mensch verkleidet war; umgekehrt wurden Menschenopfer oft als Tiere ausgestattet oder als Vertreter von Tieren bezeichnet. Ein Beispiel aus dem Cultus

bald aber die Annahme zur Geltung kam, dass die Tiere nur ein Ersatz seien, und dass die volle Bedeutung des Opfers nicht ohne ein wirkliches Menschenopfer zum Ausdruck komme, war die natürliche Folgerung, dass die ursprüngliche Form des Opfers auch mächtiger und bei allen besonders bedeutsamen Anlässen die gegebene sei. Wo wir immer die Lehre finden dass das Leben eines Tieres als Ersatz für das eines Menschen eintrete, finden sich auch Beispiele von wirklichen Menschenopfern, die bisweilen auf Zeiten der äussersten Gefahr beschränkt sind, bisweilen aber auch als feierliche Riten alljährlich geübt wurden⁶²⁴.

Die Verwendung des Opferfleisches.

Ich vermute, dass dies der Ausgangspunkt für die besondere Entwicklung der Sühnopfer und des Unterschiedes zwischen ihnen und den gewöhnlichen Opfern ist. Es war unmöglich, dass die Opferbräuche unverändert beibehalten wurden, sobald man annahm, dass das Opfer einen Menschen oder gar einen Stammesgenossen darstelle; denn auch die rohesten Völker verabscheuen es allgemein, das Fleisch ihrer Volksgenossen zu essen, und für eine steigende Cultur war die Vorstellung, dass die Götter Mahle von Menschenfleisch oder von solchem Fleisch, das ebenso heilig war, wie das des Menschen, angeordnet hätten, zu abstossend, um lange festgehalten zu werden. Mit dem Ausdruck „abstossend“ bezeichne ich die Sache mehr nach dem Lichte, in dem sie uns erscheint, als wie sie sich dem primitiven Menschen darstellte, in dem sich Bedenken gegen den Kannibalismus regten. Ursprünglich war der Abscheu vor dem Genuss von Menschenfleisch unfraglich in der religiösen Anschauung begründet; etwas so heiliges zu essen wurde selbst unter allen Vorsichtsmassregeln des religiösen Brauchs als gefährlich empfunden. Demzufolge wurde bei Menschenopfern und solchen andern Opfern, die man noch in einer Form darbrachte, durch die sie als Menschenopfer hingestellt wurden, das Opfermahl immer mehr aus dem Gebrauche verdrängt; wo dagegen das Opfermahl beibehalten wurde, machte sich das Bestreben geltend, solche Züge des Rituals aufzugeben, die an den verabscheuten Kannibalismus erinnerten⁶²⁵. Daraus

zu Hierapolis-Bambyke findet sich bei Lucian, *De dea Syria*, 58, wo Väter, die ihre Kinder opfern, sagen, dass es keine Kinder, sondern Rinder seien.

624) Beispiele von Menschenopfern, die im römischen Reich bis zur Zeit Hadrians öfter vorkamen, sind von Porphyrius, *De abstin.* II, 54 ff., gesammelt, von dem Euseb, *Praep. evang.* IV, 14, *Laus Constant.* XIII, 7, abhängig ist. Vergl. dazu auch Clemens Alex., *Cohort. ad Gentes*, p. 27 (ed. Potter, p. 36); s. Hermann, *Griech. Altert.* II, § 27. Im folgenden beschränke ich mich auf die Semiten; im Altertum wurden überhaupt Menschenopfer verbrannt, begraben oder in das Meer oder einen Fluss geworfen (vergl. Mannhardt, *Ueber die Lityerses Sage*). Es sind indes noch Spuren vorhanden, dass sie ursprünglich Opfer der Gemeinschaft waren und als solche von den Verehrern gegessen wurden. Besonders bemerkenswert ist dafür der berühmteste von allen diesen Fällen, das Menschenopfer, das in Arkadien dem Zeus Lycaeus, dem Wolfsgotte, dargebracht wurde, wo ein Stück der Eingeweide unter die Stücke des Opferfleisches von andern Tieren gelegt wurde, die zugleich mit dem Menschenopfer dargebracht wurden. Man glaubte, dass derjenige, der es ass, ein Werwolf werde (Plato, *Rep.* III, 15, p. 565 D; Pausanias, VIII, 2).

Von den Menschenopfern barbarischer Völker sind vielleicht die der Mexikaner am lehrreichsten; denn bei ihnen tritt der gottmenschliche Charakter des Opfers am deutlichsten hervor.

625) Natürlich wurde keine von beiden Tendenzen in jedem einzelnen Zuge des Rituals beständig durchgeführt. Es bleibt noch genug, was dem Opfer der Verehrung

erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch, dass gerade bei solchen Opfern, bei denen das Opfertier seinen ursprünglichen, gottmenschlichen Charakter am vollständigsten bewahrte und daher als Träger der Sühnung am wirksamsten war, die primitive Idee der Sühne durch den gemeinschaftlichen Anteil an dem heiligen Fleisch und Blut vollständig verdunkelt wurde. Die Umgestaltungen in der Form des Rituals, die sich ergaben, sobald gewisse Opfer nicht mehr gegessen wurden, können am besten am Fall eines tatsächlichen Menschenopfers beobachtet werden, wobei zugleich zu bemerken ist, wie andere Opfer von gleicher Bedeutung sich seinem Vorbilde anpassen.

Ob noch in historischer Zeit die Sitte, das Fleisch wirklich zu essen, bei jedem Falle von Menschenopfern bestand, ist mehr als zweifelhaft⁶²⁶, und auch beim Tieropfer fehlt im allgemeinen das Opfermahl, oder es ist auf die Priester beschränkt, abgesehen von mystischen Riten, in denen die Idee der Einweihung in eine Religion ausgedrückt war. Der Brauch, das Blut zu trinken oder wenigstens die Verehrer damit zu besprengen, mag sich länger gehalten haben; die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass es beim Menschenopfer der Saracenen des Nilus geschah⁶²⁷. Der allgemeine arabische Glaube, dass das Blut der Könige, vielleicht auch das anderer Leute von vornehmer Geburt, ein Heilmittel gegen Tollwut und Besessenheit sei, scheint eine Erinnerung an das Bluttrinken beim Menschenopfer zu sein; denn auch die Griechen, die die Epilepsie aus dämonischer Besessenheit erklärten, glaubten sie durch Sühnopfer und Reinigungsbräuche mittelst Blut heilen zu können⁶²⁸.

und der Sühne gemeinsam ist, das uns ermöglicht, sie auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen.

626) Nach muhammedanischen Berichten opferten die Harranier im Mittelalter jährlich ein Kind, und indem sie das Fleisch auskochten, bucken sie daraus Kuchen, von denen jeder Freigeborne einen Anteil bekommen durfte (*Fihrist*, p. 323, Z. 6 ff.; vergl. *Ch w o l s o h n*, Exkurs über das Menschenopfer in „Die Ssabier“, II, p. 142). Bei den Geheimculten einer verbotenen Religion, wie es das syrische Heidentum in der arabischen Zeit war, ist stets zweifelhaft, inwieweit man einem feindlichen Erzähler trauen darf, der, auch wenn er nicht bloss verbreitete Erdichtungen wiedergab, für ein wirkliches Menschenopfer hielt, was nur das mystische Opfer eines gottmenschlichen Tieres war. Das neugeborne Kind entspricht dem arabischen *fara'* [Wildesel], der geopfert wurde, solange sein Fleisch noch zart war, und dem hebräischen Sühnopfer eines saugenden Lammes, I. Sam. 7, 9.

627) Der Grund für diese Annahme ist, dass bei der arabischen Form des Opfers keine Schale erforderlich ist, um der Gottheit das Blut darzubringen, während sie notwendig wäre, wenn das Blut von den Verehrern getrunken oder auf sie gesprengt würde. Es ist sicher, dass der Bericht auch von der Vorbereitung zu einem Trankopfer spricht — ob von Wasser oder von Wein ist nicht ersichtlich —, aber dies kann bei dem arabischen Ritual kaum mehr ein Träger für das stärker wirkende Blut sein, ebenso wie bei den griechischen Heroenopfern das Blut mit Wasser gemischt wurde. Wasser als Mittel zur Uebermittlung der Asche eines Opfers erscheint im hebräischen Ritual der roten Kuh (Num. 19, 9) und ist als eine Vermittelung des Reinigungsblutes Lev. 14, 5 ff. vorgeschrieben. In den in der nächsten Anmerkung angeführten Sagen finden wir die Anschauung, dass für das Blut eines Menschenopfers Rache genommen wird, wenn es den Boden berührt. Dass das Trinken von Menschenblut, z. B. das von einem in Kampf erschlagenen Feinde, ein Brauch der Saracenen war, wird von *Ammianus XXXI*, 16 und *Procopius*, *Bell. Pers.* I, 19 bezeugt (s. *Kinship*, p. 284 ff.). Die von *Wellhausen*, *Heidentum*, p. 120 aus *Agh.* XII, 144 mitgeteilte Erzählung, wo ein Ehemann, der das Leben seines Weibes nicht vor dem Feinde zu retten vermag, sie tötet, sich mit ihrem Blute bestreicht und kämpft, bis er selbst erschlagen wird, zeigt die Bedeutung, die die Araber dem Menschenblut als einer Vermittelung der Gemeinschaft beilegen.

628) *Hippokrates*, ed. *Litré*, VI, 362. Die Zeugnisse für diese arabische Anschauung sind von *Freitag* in seinen Anmerkungen zur *Hamäsa* II, 583 und von *Wellhausen*, *Heidentum*, p. 142 gesammelt. Sie liegt auch Anspielungen in Dichtern und Sprichwörtern zu Grunde, zu denen noch ein Vers bei *M a s ' ū d i*, III, 193 und eine Sage

Behandlung des toten Körpers.

Wenn das heilige Opfer nicht mehr gegessen wurde, so musste man ein anderes Verfahren einschlagen, um sein Fleisch zu beseitigen. Bei dem Opfermahl der Saracenen des Nilus war ein religiöses Erfordernis, dass der ganze Körper vor Sonnenaufgang verzehrt sein musste. Das Opfer war in so hohem Grade heilig, dass kein Teil von ihm als wertlos behandelt werden durfte. Das Problem, wie der heilige Körper zu beseitigen sei, entsprach in der That der Sachlage, die mit dem Tode eines Stammesgenossen eintrat. Auch hier handelt es sich darum, mit dem Körper in einer Weise zu verfahren, die der dem Toten schuldigen Ehrfurcht entspricht — eine Empfindung, die nicht auf Gefühlswerten beruht, sondern auf dem Glauben, dass der Leichnam Tabu ist, als solches aber eine Quelle gefährlicher, übernatürlicher Einwirkungen, die übertragbar sind. Dieser Zustand wird in späterer Zeit als Unreinheit bezeichnet; bei dem primitiven Tabu aber fallen Unreinheit und Heiligkeit zusammen und sind untrennbar. Wir finden nun in Bezug auf tote Verwandte im allgemeinen eine grosse Reihe von Begräbnisbräuchen, die alle dazu bestimmt sind, ein geeignetes Verfahren mit dem Körper zu sichern, sodass er für die Lebenden nicht mehr eine Quelle der Gefahr, sondern vielmehr des Segens sein kann⁶²⁹. In gewissen Fällen besteht die Pflicht der Ueberlebenden, den Toten aufzuessen, ebenso wie beim Opfer der Saracenen. Dieser Brauch bestand nach Herodot bei den Issedonen⁶³⁰. Bei den Massai werden die Toten ausserhalb des Kraal niedergelegt, um von wilden Tieren gefressen zu werden; oder sie werden an eine wüste Stätte gebracht, der sich die Menschen nicht nahen dürfen; häufiger aber wird der Körper verbrannt oder begraben. Alle diese Bräuche treten auch bei solchen Opfern wieder hervor, die nicht gegessen werden dürfen. Die Leichen nur auf dem Grunde eines heiligen Bezirks niederzulegen, war vielleicht in gewissen arabischen Culten Brauch. Es ist indes klar, dass dies nicht ausreichen konnte, wenn nicht zugleich das Betreten des heiligen Gebietes dem Menschen untersagt war (Ady-

aus der mythischen Geschichte der Königin Zabbâ hinzugefügt werden kann (*Agh.* XIV, 74; *Tabari*, I, 760; *Maidâni*, I, 205 ff.), wo ein König durch Oeffnen der Adern an seinem Arm getötet, und das Blut, um als magisches Heilmittel zu dienen, in einer Schale aufgefangen wird. Dabei darf kein Tropfen auf den Boden fallen, andernfalls tritt dafür die Blutrache ein. Ich kann indes nicht annehmen, dass diese Sage auf einer alten Form des Opfers beruht, wie es bei gefangenen Führern ausgeübt wurde (vergl. *Agag*), es wird als die gewöhnliche Weise Könige zu töten beschrieben; vergl. *Agh.* XV, 75, 4, wo 'Abd Jagût durch Oeffnung seiner Adern getötet wird. Auch beim Opfer der Kaffern besteht die Bestimmung, dass kein Tropfen des Blutes auf die Erde fallen darf; s. *Maclea n*, *Caffre Laws*, p. 81. Nach späteren Autoritäten, die in *Täg al-'arûs* I, 3, 181 (der alten Ausg.) eingeführt werden, genügte es für die Heilung, einen Tropfen Blut aus dem Finger eines Vornehmen zu nehmen und ihn mit Wasser gemischt zu trinken.

629) Dieser Gegenstand ist vollständig von J. G. Frazer im *Journ. Anthropol. Instit.* XV, 64 ff. behandelt, worauf ich für die Einzelheiten verweise. Ich glaube, dass Frazer mit der Annahme zu weit geht, dass nur die Furcht vor Geistern alle diese Bräuche bestimmt. Wir finden nicht selten den Wunsch, die Gemeinschaft mit dem Toten unter Bedingungen fortzusetzen, die den Verkehr von Gefahr befreien. Die Heiligkeit ist, um einen physikalischen Ausdruck zu gebrauchen, eine polare Kraft, die anzieht wie abstösst.

630) *Herod.* IV, 26.

ton). Daher wird zu Duma das jährliche Menschenopfer vor dem Altarbilde verbrannt⁶³¹, und sonst wird vielleicht der heilige Körper zwischen Erde und Himmel vor der Gottheit aufgehängt⁶³². Oder das heilige Fleisch wird auch an eine öde Stätte im Gebirge fortgeschafft, wie es bei den griechischen Sühnopfern geschah, die Hippocrates erwähnt, oder das Opfer wird einfach von der Vorhalle des Tempels in einen Abgrund gestürzt⁶³³, wie es zu Hierapolis geschah. Nach demselben Grundsatz wurde bei den Hebräern die Kuh, die als Sühne für einen unentdeckten Mord geopfert wurde, durch Brechen des Genicks in einem Thal, wo nicht geerntet wurde, getötet (Deut. 21, 4).

Menschliche Brandopfer.

Gewöhnlich aber wurden Menschenopfer und im allgemeinen alle solche Opfer, die nicht gegessen wurden, verbrannt. Dieser Brauch findet sich nicht nur bei den Hebräern und Phönicern, denen die Feueropfer gemeinsam sind, sondern auch bei den Arabern, die das Feueropfer in keinem anderen Falle zugelassen zu haben scheinen. In höher entwickelter Cultur entspricht die Anwendung des Feuers der Vorstellung von den Göttern als geistigen Wesen, die in der Luft weilen, und deren eigentliche Nahrung der duftende Rauch des Opferfleisches ist, sodass das Brandopfer, wie bei gewöhnlichen Opfern das Fett der Eingeweide, die Speise der Götter ist und unter den Gesichtspunkt der Opfergaben fällt. Beim Sündopfer ist jedoch diese Deutung im levitischen Ritual mit Bedacht ausgeschlossen; das Fett wird auf dem Altar verbrannt, der Rest des Fleisches wird, soweit es nicht von den Priestern gegessen wird, ausserhalb des Lagers, d. h. ausserhalb der Mauern von Jerusalem, verbrannt, sodass die Verbrennung in der That nur eine begleitende Vorsichtsmassregel ist, die der älteren Bestimmung beigefügt ward, dass das heilige Fleisch nicht der menschlichen Berührung ausgesetzt sein dürfe. Somit ist das levitische Sündopfer nur eine besondere Ausgestaltung der älteren Sühnebrandopfer, und damit erhebt sich zugleich die Frage, ob das Brandopfer in seinem ersten Ursprunge ein verfeinertes Verfahren war, dem Gott eine Gabe

631) Porphyrus, De abstin. II, 56. Im alten Arabien wurden oft neugeborne Mädchen von ihren Vätern lebendig begraben, offenbar als Opfer für eine Göttin (s. Kinship, p. 281). Eine ähnliche Form des Menschenopfers liegt vielleicht der Sage über die Gräber der Liebhaber zu Grunde, die Semiramis lebendig verbrannte (Syn-cellus, I, 119 aus Johannes von Antiochia). Denn wenn auch diese Liebhaber Götter sind, so scheinen doch alle Mythen über den Tod von Göttern aus den Opferungen gottmenschlicher Opfer entstanden zu sein.

632) Deut. 21, 21; vergl. I. Sam. 31, 10. Die Hinrichtung von Verbrechern nimmt stets die Form des Opfers an. Denn das Leben eines Stammesgenossen ist heilig, auch wenn er ein Verbrecher ist, und er darf nicht auf gewöhnliche Weise getötet werden. Dieses Princip wird schliesslich bei allen religiösen Executionen angewandt, bei denen das Opfer, wie die Hebräer und Moabiter sagen, dem Gott als *herem* geweiht ist (s. Inschrift des Mesa, Z. 16 u. 17). Bei einem besondern Opfer zu Hierapolis wurden die Opfertiere lebendig an Bäumen aufgehängt und diese dann in Brand gesetzt (Lucian, De dea Syria, 49). Das Feuer ist vielleicht später hinzugetreten; der ursprüngliche Brauch bestand wohl nur in dem Aufhängen. Die Erzählung von einem Menschenopfer, das vom Kaiser Julian im Tempel zu Carrhae aufgehängt wurde (Theod. Hist. eccl. III, 21), und die ähnlichen Berichte in den syrischen Julianromanen (ed. G. Hoffmann, p. 247 etc.) sind zu apokryph, um verwertet werden zu können, obgleich sie wahrscheinlich einen veralteten Volksglauben widerspiegeln.

633) Lucian, De dea Syria, 58: „στέφαντες τὰ ἱρῆμα, ζωὰ ἐκ τῶν προφυλαίων ἀπῆαι, τὰ δὲ κατενευχθέντα θνήσκουσιν“.

als Speise darzubringen, oder ob vielmehr das Opfer verbrannt wurde, weil es zu heilig war, um gegessen zu werden, aber doch wiederum nichts von ihm übrig gelassen werden durfte. Beim arabischen Brandopfer, das nur beim Menschenopfer zur Anwendung kommt, ist dies die leichteste Erklärung; und auch bei den Hebräern und ihren Nachbarn werden die Menschenopfer gewöhnlich nicht auf dem Altar, auch nicht einmal im Heiligtum verbrannt worden sein, sondern ausserhalb der Stadt. Aus verschiedenen Stellen der Propheten ergibt sich, dass die Kinderopfer bei den Juden in der Zeit kurz vor der Gefangenschaft, die allgemein als Molochsopfer bekannt sind, von den Verehrern als Jahwe, der als König bezeichnet wurde, dargebrachte Opfer betrachtet wurden⁶³⁴. Sie wurden jedoch nicht im Tempel dargebracht, sondern ausserhalb der Stadt an der „*Topheth*“ genannten Cultusstätte des Molech (d. h. Jahwes) im Thale Hinnom unterhalb des Tempels verbrannt⁶³⁵. Aus Jes. 30, 33 ergibt sich, dass *Topheth* einen Scheiterhaufen bedeutet, wie er für den König hergerichtet wurde. Die Hebräer selbst aber verbrannten ihre Toten nicht, ausser in ganz aussergewöhnlichen Fällen⁶³⁶; ebenso war bei den Phönicern das Begräbnis die Regel, wie sich aus der Erforschung ihrer Grabstätten ergibt⁶³⁷, und dem Anscheine nach war es ebenso bei allen anderen Semiten. Wenn Jesaia den tiefen und breiten Holzstoss, der „für einen König bereit“ ist, beschreibt, so entnimmt er also dieses Bild nicht dem gewöhnlichen Leben; auch ist nicht anzunehmen, dass er an die Menschenopfer im Thale Hinnom denkt, was einen durchaus fremden Zug in das Bild bringen würde. Er bezieht sich damit nur auf einen, der semitischen Religion wohl bekannten Ritus, der in Tarsus noch bis zur Zeit des Dio Chrysostomus geübt wurde, und an den die Erinnerung noch fortlebt in der griechischen Sage von Herakles-Melkarth⁶³⁸, in der Sage von Sardanapal und in dem Mythos von der Königin Dido. In Tarsus fand ein jährliches Fest statt, bei dem ein grosser Scheiterhaufen errichtet und der locale Baal oder Herakles in einem Abbilde verbrannt wurde⁶³⁹. Diese jährliche Gedächtnisfeier des Todes des Gottes im Feuer muss ihren Ursprung in einem älteren Ritus haben, bei dem das Opfer nicht ein blosses

634) Jer. 7, 31. 19, 5. 22, 35. Hes. 23, 9. Micha 6, 7. Die Form *Moloch* bei den Septuag., hebr. *Molech* ist nichts anderes als *melech* „König“ (d. h. Jahwe) mit den Vokalzeichen des Wortes *bošet* „Schande, Scheusal“. s. G. Hoffmann in ZAW. III (1883), p. 124. In Jer. 19, 5 ist *עלית לבשל* mit den LXX zu streichen.

635) Das Thal Hinnom ist das Tyropoeon [vergl. Benzinger, Hebr. Archäologie, 41].

636) Der Leichnam Sauls wurde verbrannt (I. Sam. 31, 12), vielleicht um ihn davor zu bewahren, von den Philistern ausgegraben zu werden, vielleicht aber mehr aus irgend einer religiösen Absicht, jedenfalls war es ein cultischer Akt, während seine Gebeine unter der heiligen Tamariske zu Jabesch bestattet wurden. Amos 6, 10 werden die Opfer einer Seuche verbrannt, was durch einen Vergleich von Lev. 20, 14. 21, 9. Amos 2, 1 verständlich wird. Man muss sich dabei erinnern, dass eine Seuche ein besonderes Zeichen des göttlichen Zornes war (II. Sam. 24), sodass ihre Opfer im höchsten Grade als Tabu galten.

637) Das ist auch für Karthago sicher; Tissot, La Prov. d'Afrique, I, 612. Justin, XIX, 1. Zu Hadrumetum aber wurden im 2. Jahrh. n. Chr. die Toten verbrannt; s. Berger, Revue archéol., 1889, p. 375.

638) Ueber die Verbrennung des tyrischen Herakles vergl. Clemens Alex., Recognit. X, 24, wo wir lesen, dass das Grab des Gottes „apud Tyrum, ubi igni crematus est“ gezeigt wurde. Es ist eine wahrscheinliche und allgemein angenommene Vermutung, dass die Sage von der Selbstopferung des Melkarth bei Herod. VII, 167 mit der Geschichte des Todes Hamilkars vermenget worden ist.

639) O. Müller, Sandon und Sardanapal im Rhein. Museum, Ser. I. Bd. III.

Abbild, sondern ein gottmenschliches Opfer war, d. h. entweder ein wirklicher Mensch oder ein heiliges Tier, dessen Leben nach der antiken Anschauung eine Verkörperung des göttlich-menschlichen Lebens war.

In diesem Zusammenhange müssen wir näher auf die Bedeutung eingehen, die in den semitischen Religionen der Tod des Gottes hat. Wir haben uns mit ihm nur insoweit zu beschäftigen, als die cultisch-dramatischen oder mythischen Einzelheiten des Todes des Gottes auf das Ritual des Menschenopfers Licht werfen. Dafür ist es zweckmässig, die Sage vom Tode der Dido, wie sie Timaeus giebt⁶⁴⁰, heranzuziehen, wo der Scheiterhaufen ausserhalb der Mauern des Palastes — d. h. des Tempels der Göttin — errichtet ist und sie von der Höhe des Gebäudes in ihn hineinstürzt. Nach Justin stand der Scheiterhaufen „am Ende der Stadt“; in der That stand das Heiligtum des „Coelestis“, das den Tempel der Dido darzustellen scheint, eine kurze Strecke von der Citadelle, der ursprünglichen Stadt Karthago, entfernt, auf einem tieferliegenden Boden und war zu Beginn des vierten nachchristlichen Jahrhunderts von Dornestrüpp umschlossen, das nach der Volksanschauung von Schlangen und Drachen, den Hütern des Heiligtums, bewohnt war⁶⁴¹. Es ist kaum zu bezweifeln, dass die Oertlichkeit, an die die Sage das Selbstopfer der Dido für ihren Gemahl Sicharbas verlegt, dieselbe war, wo die späteren Karthager Menschenopfer darbrachten⁶⁴².

Wir haben also eine Reihe von Beispielen für Menschenopfer neben und ausserhalb der Stadt. Zu Hierapolis wurden die Opfer vom Tempel herabgestürzt, aber wir erfahren nicht, dass sie verbrannt wurden. Zu Jerusalem wurden sie im Thal am Fusse des Tempels verbrannt, aber nicht herabgestürzt. In Karthago begegnen uns beide Riten: das Opfer findet ausserhalb der Stadt und ausserhalb der Tempelmauern statt. Aber das göttliche Opfer stürzt sich in den Scheiterhaufen; später liess man die Opfer von einer Art Gestell in Gestalt eines Gottesbildes mit ausgestreckten Armen in die Feuergrube rollen⁶⁴³. Bei dieser letzten Form des Ritus besteht offenbar die Absicht, die Verehrer von der Schuld des Blutvergiessens zu befreien. Die Kinder wurden dem Gotte lebend übergeben, und er überlieferte sie den Flammen. Aus demselben Grunde wurden bei dem πυργή oder λαμπάς genannten Opfer zu Hierapolis die Brandopfer lebendig verbrannt⁶⁴⁴, und ebenso war es bei dem Stieropfer der Harranier, das dem Planeten Saturn dargebracht wurde⁶⁴⁵. Letzteres Opfer ist die unmittelbare Weiterbildung der älteren Menschenopfer, die wir oben erörtert haben. Denn der karthagische Baal oder Moloch wurde mit Saturn identifiziert, und die geopferteten Kinder wurden zu Hierapolis als Rinder bezeichnet. In dem älteren Moloch-Opfer der Hebräer aber wurden

640) Fragm. Hist. Graec. I, 197; vergl. Justin, XVIII, 6. Dass Dido mit der *Tanith* (Tent) „ἡ θάψιμος τῆς Κερχηθόνος“ identisch sei, ist eine scharfsinnige Annahme von G. Hoffmann, Phöniz. Inschr. p. 32 f.

641) Tissot, La Prov. d'Afrique. I, 653. Silius Italicus I, 81 ff. beschreibt ebenfalls den Tempel der Dido als von einem dichten Hain umschlossen und von furchterregenden Geheimnissen umgeben.

642) Der Name Sichar-bas = סכר בעל „Gedenken des Ba'al“ ist kein göttlicher Titel, sondern ist nach Exod. 20, 24 zu verstehen. סכר ist das phönizische Wort für hebräisches זכר.

643) Diodor, XX, 14.

644) Lucian, De dea Syria, 49.

645) Al-Dimīškī, Cosmographie ed. M. A. F. Mehren, p. 40. Franz. Uebers. p. 42.

die Kinder geschlachtet, bevor sie verbrannt wurden⁶⁴⁶. Dass aber das Verbrennen nicht der ursprüngliche Ritus war, ergibt sich auch aus dem Brauch zu Hierapolis, wo das Opfer einfach vom Tempel herabgestürzt und dadurch getötet wurde (Dea Syria 49). So giebt es neben der Darstellung des Timaeus, nach der sich Dido ins Feuer stürzt, auch noch andere Formen der Sage vom Opfer einer semitischen Göttin, in denen sie sich ins Wasser stürzt⁶⁴⁷.

Als das Verbrennen das Wesentliche im Ritus ward, konnte der Ort ausserhalb der Stadt, wo es vollzogen wurde, naturgemäss selbst ein Heiligtum werden, obgleich aus den Beschreibungen des Tempels der Dido klar ist, dass die Cultusstätte von besonderer, furchterregender Art und überdies von der Berührung mit den Menschen in einer Weise geschieden war, die bei den Stätten des gewöhnlichen Cultus nicht üblich war. Infolgedessen wurde naturgemäss auch die Gottheit dieses Furcht einflössenden Heiligtums als eine besondere Gottheit betrachtet, die sich an einem Cultus erfreute, vor dem die anderen Götter Abscheu hatten. Ursprünglich aber wird, wie wir sahen, das Menschenopfer dem gewöhnlichen Gotte der Gemeinschaft dargebracht; nur wird es nicht auf dem Altar im Heiligtum verbrannt, sondern es wird in eine abseits gelegene Schlucht geworfen oder draussen verbrannt. Diese Bestimmung scheint allgemein zu gelten; ich möchte nur noch auf ein oder zwei andere Beispiele hinweisen, die das bestätigen. Meša, der dem Kemoš seinen Sohn als Brandopfer darbringt, verbrennt ihn nicht im Tempel des Kemoš, sondern auf der Mauer seiner belagerten Stadt (II. Kön. 3, 27), da er bei der Umschliessung der Stadt die Umgebung nicht betreten konnte. Ebenso wurden zu Amathus die dem Jupiter Hospes dargebrachten Menschenopfer „ausserhalb der Thore“ geopfert⁶⁴⁸. Hier kann aber der von Ovid erwähnte Gott kein anderer sein als der amathusische Herkales oder Malika, dessen bei Hesychius erhaltener Name ihn mit dem syrischen Melkarth identifiziert. Weiter berichtet uns Malalas, dass der 22. Mai als der Jahrestag der Opferung einer Jungfrau bei der Gründung von Antiochia begangen wurde, die bei Sonnenaufgang „auf dem halben Wege zwischen der Stadt und dem Flusse“ geopfert war und später, ebenso wie Dido, als die Göttin der Stadt verehrt wurde⁶⁴⁹.

Alles dies sind so genaue Parallelen zu der Verbrennung des Fleisches ausserhalb des Lagers beim hebräischen Sühnopfer, dass es kaum zweifelhaft erscheint, dass ursprünglich — wie beim hebräischen Sündopfer — das eigentliche Opfer, nämlich das Ausgiessen des Blutes, im Tempel stattfand, und dass die Verbrennung ein besonderer Akt war. Eine vermittelnde Stufe ist im Opfer der roten Kuh ausgebildet, wo die ganze Ceremonie ausserhalb des Lagers stattfindet, aber das Blut in der Richtung nach dem Heiligtum gesprengt wird (Num. 19, 4). Zur Bestätigung dieser Auffassung sei auf

646) Hes. 16, 20, 23, 39. Gen. 22, 10. Dass die phöniciſchen Inschriften bei Gesenius, Monum. Phoen. p. 448 f., die in dieser Verbindung bisweilen angeführt worden sind, nichts mit dem Menschenopfer zu thun haben, ist jetzt festgestellt.

647) Die Semiramis-Sage zu Hierapolis und Askalon; die Sage vom Tode der Astarte zu Aphaka (in der Apologie des Melito), die mit dem Herabfallen des Sternes ins Wasser bei dem jährlichen Fest zu verknüpfen ist, ebenso wie sich nach einer andern Sage Aphrodite nach dem Tode des Adonis vom leukadischen Vorgebirge herabstürzt. Ptolemaeus, Nov. Hist. VII, p. 198 ed. West.

648) Ovid, Metam. X, 224. Vergl. Movers, I, 408 f.

649) Malalas, ed. Bonn. p. 200.

einen Punkt hingewiesen, der sich bei unserer Untersuchung ergeben hat. Das Menschenopfer wurde nicht auf dem Altar, sondern auf einem Scheiterhaufen oder in einer Feuergrube, die für diesen Zweck hergestellt waren, verbrannt. Das tritt uns ebenso in den Mythen von Dido und Herakles entgegen wie in dem thatsächlich geübten Brauch. Zu Tarsus wurde für die Verbrennung des Herakles alljährlich ein grosser Scheiterhaufen errichtet; beim karthagischen Kinderopfer fielen die Opfer in eine Feuergrube, und bei dem Stieropfer der Harranier wurde das Opfer an ein Gerüst gebunden, das über einer Grube aufgestellt wurde, die mit Brennstoffen angefüllt war. Endlich ist der bei Jesaja (30, 33) erwähnte *Topheth* eine breite und tiefe Grube, die mit Holz angefüllt war, wie der mit Feuer angefüllte Graben, in dem nach den arabischen Berichten die Opfer des 'Amr ibn Hind und die Märtyrer von Negrán ihr Ende fanden⁶⁵⁰. Alle diese Veranstaltungen sind von dem altsemitischen Altar und dem heiligen Steine völlig verschieden. Sie sind weitere Ausgestaltung der primitiven Verbrennungsstätte, indem im Erdboden eine Grube hergestellt worden ist⁶⁵¹. Somit ergibt sich denn, dass beim Menschenopfer und beim Ganzopfer überhaupt das Verbrennen ursprünglich kein notwendiger Bestandteil der Ceremonie war, und dass es nicht auf dem Altar oder im Heiligtum, sondern an einer von den Wohnungen der Menschen abseits gelegenen Stätte erfolgte. Diese Bestimmung wurde dann auch in späterer Zeit bei Menschenopfern und feierlichen Sühnopfern dauernd festgehalten.

Brandopferaltäre.

Bei den gewöhnlichen Brandopfern von Tieren muss sich der Brauch, das Fleisch im Hofe des Heiligtums zu verbrennen, bereits ziemlich früh eingebürgert haben. So setzen für die Hebräer bereits die beiden alten Erzähler des Pentateuch, der Jahwist und der Elohist, den Brauch voraus, volle Brand-

650) *Agh.* XIX, 129. Ibn Hišām, p. 24; Tabari, I, 925. Sure 85, 4 ff.

651) Mir scheint, dass תפת eigentlich ein aramäisches Wort ist für eine Brandstätte oder für das Gerüst über dem Feuer, um das Opfer zu tragen, wie es im harranischen Opfer und in anderer Form in Karthago erscheint. Wir dürfen nicht etwa annehmen, dass das eherne Gottesbild („Saturn“) eine künstlerisch ausgeführte Statue war; es war nur eine weitere Ausgestaltung der Gestelle einer primitiven Opferstätte. Ich stelle es mir als einen Pfeiler oder Kegel mit roh angedeuteten Armen und Kopf vor, etwa wie das auf den karthagischen Stelen der Tanith so oft abgebildete Symbol der Gottheit. Der Name für die Steine, auf die der Kochkessel gesetzt wird,

dann für jedes Gestell oder jeden Dreifuss ist im Arabischen ائفجة *utfija*, im Syrischen ܬܦܬܐ *tfäjä*, wovon (nach bekannten Analogien) תפת *tfät* eine Nebenform sein mag.

Das entsprechende hebräische Wort ist אשפה — entstanden aus *šfat* —, das Aschengrube oder Düngerhaufen bedeutet; ursprünglich aber muss es den Feuerplatz bezeichnet haben, weil das denominative Verbum שפה „einen Kessel aufs Feuer setzen“ bedeutet. Im Leben der Nomaden ist der Feuer- oder Kochplatz des einen Tages am nächsten ein Aschenhaufen. Zu der Zeit, wo nun das Wort תפת im Hebräischen zuerst erscheint, ging der wichtigste auf die jüdische Religion wirkende Einfluss von Damaskus aus (II. Kön. 16). Insofern ist also die Hypothese, dass תפת ein aramäisches Wort sei, nicht unwahrscheinlich. Die Aussprache tofet ist ganz unsicher; die LXX haben τῶφθ. Die Massoreten scheinen dem verabscheuenswerten Dinge die Vokale von בשה „Schande“ gegeben zu haben.

opfer und andere Opfer auf dem Altar zu verbrennen⁶⁵², sodass der heilige Stein, auf dem das Blut dargebracht wird, und der Altar, auf dem das Fleisch verbrannt wird, bereits völlig zusammenfallen⁶⁵³. Doch haben sich in der ältesten Geschichte noch die Spuren eines verschiedenartigen Brauchs erhalten. Die Brandopfer des Gideon und des Manoah werden nicht auf einem Altar, sondern auf einem Stein dargebracht⁶⁵⁴; und noch bei der Eröffnung des salomonischen Tempels wurden die Feueropfer nicht auf dem Altar verbrannt, sondern in der Mitte des vor dem Tempel gelegenen Hofes, wie es noch viele

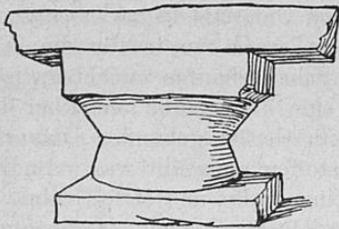


Fig. 1. Phöniciſcher Steinaltar.
Renan, Mission de Phén. p. 229.

Jahrhunderte ſpäter zu Hierapolis geſchah, an dem Tage, an dem das Opfer auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. In I. Kön. 8, 64 wird angegeben, daſſ dies geſchehen ſei, weil „der eherne Altar, der vor Jahwe ſtand“, für einen ſolchen Anlaſſ zu klein war. Aber nach I. Kön. 9, 25 wurden die Brandopfer und gewöhnlichen Opfer, die Salomo dreimal im Jahre Jahwe darbrachte, gleichfalls nicht auf dem ehernen Altar, ſondern auf einem Altar, den „Salomo Jahwe erbaut hatte“, d. h. auf einem Aufbau aus Steinen verbrannt. In der That haben wir keine ganz unzweifelhafte Angabe über einen bleibenden Brandopfer-Altar im Tempel zu Jeruſalem biſ zur Zeit des Ahaz, der einen ſolchen nach dem Modell des groſſen Altars von Damaskus errichten lieſſ. Dieſer Altar, nicht etwa der eherne Altar, gab wieder daſ Vorbild für den Altar des zweiten Tempels, der aus Steinen, nicht von Erz war. Aus dem Bericht in II. Kön. 16 iſt, beſonders nach der Textgeſtalt der Septuaginta, ganz deutlich, daſſ mit der Neuerung des Ahaz nicht bloſſ eine neue Form der Architektur eingeführt wurde, ſondern daſſ ſie eine Umgeſtaltung des ganzen Rituals bedeutete. Auf dieſe Entwicklungsgichte des Jeruſalemer Altars, die zugleich eine Wandlung im Tempel-Cultus bedeutet, müſſen wir hier etwas näher eingehen.

Der Altar zu Jeruſalem.

Daſſ in Jeruſalem bereits ein Altar ſtand, bevor der Tempel vorhanden war, kann als allgemein zugedahten gelten, auch ohne die ausdrückliche Erwähnung deſſelben in II. Kön. 11, 11. 12, 10. I. Kön. 8, 22. 54. Dieſe Stellen geben indes über die Natur des Altars keinen Aufſchluſſ. Wir betrachten hier für ſich zunächſt den Brandopfer-Altar, ſodann den ehernen Altar.

1. Nach I. Kön. 10, 25 erbaute Salomo einen Brandopferaltar und

652) Gen. 8, 20; 22, 9. Nach Exod. 20, 24 wird daſ Brandopfer auf dem Altar geſchlachtet; doch wird nicht ausdrücklich geſagt, daſſ ſie auf ihm verbrannt werden.

653) [Der oben abgebildete phöniciſche Altar zeigt die Geſtalt deſ Opfertieſches, der noch annähernd die Form der Steiſäule bewahrt. Vergl. auch den mehr pfeilerartigen, künſtleriſch aber weiter ausgebildeten phöniciſchen Steinaltar bei Renan, Mission de Phénicie, p. 229, und Perrot und Chipiez, III, p. 252. Zur Entwicklungsgichte deſ Altars, die in den archäologiſchen Denkmälern vielleicht noch erkennbar iſt, ſ. die Ausführungen oben S. 152—159.]

654) Richt. 6, 20. 13, 19. Die jüngere Erzählung von Gideons Opfer Richt. 6, 26 giebt den ſpäteren Brauch.

brachte auf ihm dreimal im Jahre Opfer dar. Ein erbauter Altar ist ein Altar aus Steinen, wie es der Altar des Ahaz und der Altar des zweiten Tempels waren. Vor der Zeit des Ahaz findet sich keine Spur von dem Dasein eines solchen Altars, und der von den LXX ausgelassene Vers gehört zu einer Reihe von fragmentarischen Angaben, die nicht zu der ursprünglichen Darstellung der Herrschaft Salomos gehören, die vielmehr aus verschiedenen Zeiten stammen und deren Wert nicht sicher ist. Abgesehen von dieser Stelle hören wir von einem aus Steinen erbauten Altar zuerst in II. Kön. 16, nämlic dem Altar, den Ahaz nach dem Modell des Hauptaltars zu Damascus errichten liess. Die Neuerung des Ahaz erwies sich offenbar als dauernd; denn der Altar des zweiten Tempels war ebenfalls eine aus Steinen erbaute Tafel. Nach dem massorethischen Text von II. Kön. 16, 14, wie er gewöhnlich verstanden wird, wurde ein eherner Altar entfernt, um für den Altar des Ahaz Platz zu schaffen; aber dieser Sinn ergibt sich nur bei gewaltsamer Deutung des verderbten Textes⁶⁵⁵. Bei richtiger Auffassung lautet die Stelle (V. 12): „Der König nahte sich dem Altar und stieg zu ihm herauf (V. 13) und liess sein Brandopfer und sein Speisopfer in Rauch aufgehen und goss sein Trankopfer aus und sprengte das Blut seiner Heilsopfer an den Altar (V. 14) von Erz, der vor Jahwe stand, und er trat heran von der Vorderseite des Tempels, (nämlich) von (der Stelle) zwischen dem Tempel und dem (neuen) Altar⁶⁵⁶, und brachte es (nämlich das Blut) an die Nordseite des Altars.“ Der eherne Altar stand also dem Tempel ganz nahe; der neue Altar stand etwas weiter entfernt, vermutlich in der Mitte des Hofes, die seit Salomos Zeit als Stätte der Brandopfer geweiht war. Weiter erhellt, dass der eherne Altar wesentlich ein Altar für die Blutsprenkung war; denn der König sprengt das Blut seiner Heilsopfer gegen denselben, bevor er das Blut auf dem neuen Altar darbringt. Nach Vers 15 aber bestimmt er, dass in Zukunft das Blut aller Opfer auf dem neuen oder grossen Altar dargebracht werden solle, während der eherne Altar für eine besondere Art der königlichen Opfer vorbehalten sein soll (לִי לְבִקָּה). Die Natur dieser Opfer ist aus Vers 15 nicht ersichtlich; es ergibt sich aber aus V. 14, dass es die vom König persönlich dargebrachten Heilsopfer sind. Der alte Altar ist nicht beseitigt, sondern nur für einen besonderen Zweck reserviert worden; fortan soll nur der König Opferblut auf ihn ausgießen.

2. Es ergibt sich also, dass der eherne Altar ein altes und heiliges Gerät war, das lange vor Ahaz bestand und auch nach seiner Zeit beibehalten wurde. Indes wird ein eherner Altar weder bei der Beschreibung der Ausstattung des salomonischen Tempels (I. Kön. 7), noch bei der Aufzählung der ehernen Geräte, die von den Chaldäern weggeführt wurden, besonders erwähnt. Die Erklärung Wellhausens⁶⁵⁷, dass die Herstellung des ehernen Altars in I. Kön. 7 von irgend einem Redaktor ausgelassen sei, der die Notwendigkeit eines neuen ehernen Altars neben dem, welchen der priesterliche Autor des

655) Das Prädikat in V. 14 וַיִּקְרַב kann nicht den vorausgehenden Accusativ regieren. Um einen Sinn zu gewinnen, müssen wir entweder הַמִּזְבֵּחַ זֶה אתה im Anfang des Verses mit den LXX streichen oder על für את lesen. Wahrscheinlich liegt eine Doppelschreibung der beiden vorausgehenden Worte in V. 13 vor. Das Verbum ist in jedem Falle וַיִּקְרַב zu lesen. Dann ergibt sich, dass der ganze Vers nur eine genaue Beschreibung des durch den König eingeführten Rituals ist.

656) Vergl. Hes. 8, 16. Joel 2, 17.

657) Prolegomena, 3. Aufl., p. 45.

Pentateuch dem Mose beilegt, nicht einsah, erklärt die Sachlage nicht ganz. Ich sehe keinen andern Weg, der Schwierigkeit zu entgehen, als die Annahme, dass der ehernen Altar in II. Kön. 16 mit einer der zwei, *Jāchīm* und *Bo'az* genannten Säulen identisch ist. In alter Zeit bestand überhaupt kein Unterschied zwischen einem Altar und einem heiligen Stein oder Pfeiler, und die ehernen Säulen sind einfach die alten heiligen Steine, die uns oft auch paarweise begegnen, in Metall umgestaltet. Ganz ähnlich sind nach Strabo⁶⁵⁸ die ehernen Säulen des Herakles bei Gades, die zwölf Fuss hoch waren, die Stätte, wo die Schiffer Opfer darbrachten. Natürlich ist ein Altar dieser Gestalt eigentlich nur mit der alten, feuerlosen Form des Opfers vereinbar. So lange aber die Brandopfer noch selten waren, war es nicht nötig, einen feststehenden grossen Opferherd zu haben; es war ausreichend, von Zeit zu Zeit in der Mitte des Hofes einen Holzstoss zu errichten. Sicher ist, dass in II. Kön. 16 nur von einem ehernen Altar die Rede ist, der zur Besprengung mit dem Opferblute dient; aber es ist verständlich, dass sich dieser Brauch nur auf eine der beiden Säulen beschränkte.

Ich möchte deshalb annehmen, dass die Neuerung in der Errichtung eines dauernden Altarherdes und in der Einführung der Bestimmung lag, dass dieser neue Altar bei gewöhnlichen Fällen sowohl für das Blutrual wie für das Feueropfer dienen sollte. Man begreift dann auch die ausführliche Beschreibung des Rituals an dem neuen Altar; denn die von Ahaz getroffene Bestimmung war es, die seit seiner Zeit am Heiligtum zu Jerusalem Gesetz war. Ich empfinde immerhin, dass in betreff der Verbrennung des Fettes von den *šelāmīm*, die auch in der vorköniglichen Zeit in Israel in Gebrauch war (I. Sam. 2, 16), noch eine Schwierigkeit bleibt. Bei grossen Festen wurde das Fett der gewöhnlichen Opfer mit den Brandopfern zusammen auf dem Pflaster des Tempelhofes verbrannt (I. Kön. 8, 64); was jedoch bei anderen Gelegenheiten mit ihm geschah, lässt sich nicht so leicht sagen. Beachtenswert ist jedoch, dass bei den Kapitälern der ehernen Säulen die Einzelheiten dieselben waren wie bei den ungeheuren Leuchtern oder Feuertürmen. Sie trugen Schalen (I. Kön. 7, 41, vielleicht auch Amos 9, 1) wie die auf dem goldenen Leuchter bei Zacharja (4, 3); sie hatten Gitter, wie solche am Altarherde waren. Sie scheinen demnach nach dem Vorbilde solcher Altarleuchter gebaut zu sein, wie wir sie auf phöniciſchen Denkmälern dargestellt finden⁶⁵⁹. Die Aehnlichkeit mit einem Leuchter, die uns bei der Beschreibung der hebräischen Pfeiler auffällt, ist auch bei den beiden gesondert stehenden Pfeilern zu bemerken, die auf Münzen vor dem Tempel zu Paphos stehend dargestellt werden⁶⁶⁰. Aehnliche Pfeiler, vor denen Anbetende stehen, die irgend eine cultische Handlung verrichten, finden wir auf assyrischen Cylindern dargestellt⁶⁶¹. Bei den meisten assyrischen Bildern ist es nicht leicht, zwischen

⁶⁵⁸) Strabo, III, 5, 5.

⁶⁵⁹) CIS. I. Pl. 29. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité. Tome III, Fig. 81 ff. [s. Fig. 2].

⁶⁶⁰) [Die Deutung der Säulen als Opferpfeiler findet ihre Bestätigung durch die Darstellung auf der ganz ähnlichen kyprischen Münze, die ich nach Guigniaut, Religions de l'antiquité, IV, 2. Taf. 54, fig. 205 mitteile (s. Fig. 4 vergl. mit Fig. 3). Aus den Opferschalen, die auf den Pfeilern stehen, schlagen die Flammen empor.]

⁶⁶¹) Abbildungen davon z. B. bei Menant, Recherches sur la glyptique orientale II, p. 56, Fig. 46 u. 47. [s. Fig. 5 und 6. Aehnliche Opferpfeiler auf der grossen kyprischen Münze bei Perrot und Chipiez, III, p. 120. Ohnefalsch-Richter,

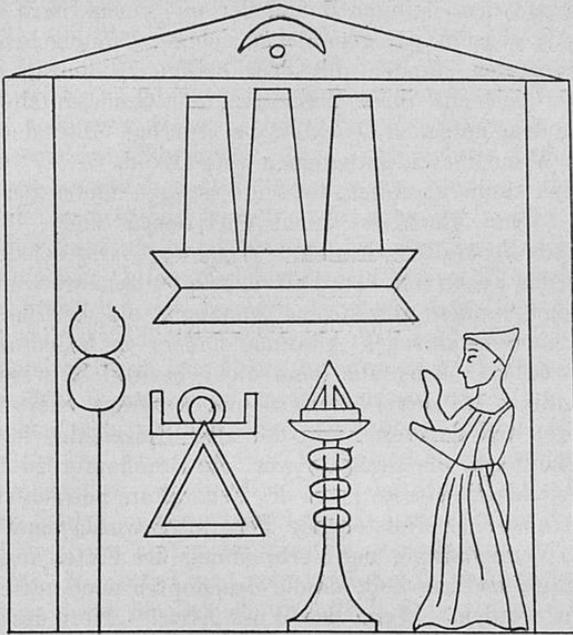


Fig. 2. Phöniciſche Votivſtele aus Lilybaeum.
Nach CIS. I, 1. Taf. 29, Fig. 129.



Fig. 3. Kyprische Münze.
Nach Perrot und Chipiez, III, p. 266.



Fig. 4. Kyprische Münze.
Nach Guigniaut, Religions IV, 2.
Taf. 54. Fig. 205.



Fig. 5. Assyriſche Gemmen.
Aus der Collection de Clercq.
Nach Menant, Glyptique, II, p. 56.



Fig. 6.

einem Leuchter und dem heiligen Baum, der mit einem Stern oder einem zunehmenden Monde gekrönt ist, genau und sicher zu unterscheiden. Auch die hebräischen Altarsäulen standen mit dem heiligen Baum in Zusammenhang (Zach. 4, 3), wie sich aus ihrer Verzierung mit Granatäpfeln ergibt. Das gleiche gilt von dem goldenen Leuchter, bei dem das Motiv der künstlerischen Verzierung vom Mandelbaum entnommen war (Exod. 37, 17—22).

Es erscheint kaum glaublich, dass die riesigen Säulen des salomonischen Tempels, die — wenn die Masse nicht übertrieben sind — 27 Fuss hoch waren, wirklich als Feueraltäre dienten. Wenn es aber geschah, so muss man annehmen, dass das Feuer mit dem Fett der Opfer genährt wurde. Und vielleicht ist dies eine weniger gewaltsame Annahme, als die, dass in ihnen die einzelnen Züge eines semitischen Altarkandelabers in bedeutungsloser Weise wiedergegeben wurden. Jedenfalls kann nicht bezweifelt werden, dass eine Form des Feueraltars bei den Phöniciern und Assyern eher ein Leuchtturm als ein Herd war; und da diese Form der alten Spitzsäule viel näher kommt, als die breite Plattform, die geeignet war, ein Brandopfer zu tragen, so vermute ich, dass sie als die älteste Form des Feueraltars betrachtet werden muss. Das heisst dann aber: der feststehende Feueraltar wurde dem heiligen Stein anfangs als eine Veranstaltung zur Verbrennung des Fettes von gewöhnlichen Opfern hinzugefügt, zu einer Zeit, da die Brandopfer noch auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurden. Wenn das Wort „*Ariel*“ „Herd des El“ ursprünglich einen solchen Säulenaltar bezeichnet, so lässt sich damit vielleicht eine grosse exegetische Schwierigkeit in II. Sam. 23, 20 heben; denn dann lässt sich der überlieferte Text so verstehen: die Heldenthat des Benaja bestand darin, dass er die beiden Feuersäulen am nationalen Heiligtum der Moabiter umstürzte. Auf der Inschrift des Mesa erscheint Z. 12 ein *Ariel* als irgend ein Ding, das von seiner Stelle fortbewegt werden kann. Zu vergleichen sind damit auch die beiden Säulen des tyrischen Baal, von denen eine in der Nacht leuchtete⁶⁶². Es mag bemerkt werden, dass damit auch die Annahme von Grotius an Wahrscheinlichkeit gewinnt, dass die *ḥammānīm* in Jes. 17, 8; 27, 9 die πυρσεία sind.

Endlich mag noch darauf hingewiesen werden, dass Amos 9, 1 verständlicher wird, wenn der Altar zu Bethel eine mit einem Kapital gekrönte Säule war, die eine Schale trug wie die zu Jerusalem. Dann besagt die Stelle, dass es der Altar selbst ist, der zertrümmert wird, wie es der Zusammenhang und die parallele Aufforderung Amos 3, 14 zu fordern scheinen: „Schlage an den Säulenknäuf, dass die (auf ihm stehenden) Schalen erschüttert werden und zerschmettere sie auf das Haupt aller ihrer Verehrer“⁶⁶³.

Die Heiligkeit des Fettes der Nieren.

Wir können nun zu den gewöhnlichen Brandopfern übergehen, bei denen

Kypros, Tafel 82, 8. Ausser den hier beigegebenen assyrischen Denkmälern vergl. die ähnlichen Darstellungen auf Gemmen der *Collection de Clerq*, Tafel 29, Fig. 301. 308. Taf. 34, 373. 385 und die zahlreichen Denkmäler bei Ohnefalsch-Richter, Tafel 69 u. 79.]

⁶⁶²) Herod. II, 44.

⁶⁶³) Der Altar des Elias, I. Kön. 18, scheint nicht ein Aufbau von Steinen zu sein, sondern ein durch zwölf errichtete Steine und einen Graben bezeichneter heiliger Kreis.

nur das Fett der inneren Teile auf dem Altar verbrannt wurde. Als die Menschen vom Genuss des Opferfleisches abzustehen begannen, gingen sie damit nicht notwendig zu gänzlicher Enthaltensamkeit über. Der Wandel sprach sich aber darin aus, dass sie sich solcher Teile enthielten, in denen das heilige Leben seinen besonderen Sitz hatte. Dem entsprechend finden wir, dass bei den gewöhnlichen hebräischen Opfern das ganze Blut auf den Altar ausgegossen wurde, da es zu heilig war, um genossen zu werden⁶⁶⁴. Bei vielen Völkern wird der Kopf als der besondere Sitz der Seele betrachtet, und so wurde bei ägyptischen Opfern der Kopf nicht gegessen, sondern in den Nil geworfen⁶⁶⁵, während bei den Irianiern der Kopf dem *Haoma* geweiht wurde, damit der unsterbliche Teil des Opfers zu ihm zurückkehre. Nach der Anschauung der Semiten liegt jedoch ein nicht minder wichtiger Sitz des Lebens in den Eingeweiden, besonders in den Nieren und der Leber, die in den semitischen Sprachen stets als die Sitze der Affekte bezeichnet werden, oder kürzer ausgedrückt, in dem Fett der Eingeweide und der sie umlagernden Organe⁶⁶⁶. Nun sind es gerade diese Teile des Opfers, das Fett der Eingeweide nebst den Nieren und den Leberlappen, deren Genuss den Hebräern verboten war und die beim Opfer auf dem Altar verbrannt wurden.

Die mit dem Nierenfett und seinem Zubehör verknüpften Vorstellungen können noch heute durch die Bräuche primitiver Völker veranschaulicht werden. Wenn die Australier einen Feind bei der Blutrache töten, „so schneiden sie stets das Nierenfett heraus und nehmen auch ein Stück von der Haut der Lenden fort« (oder ein Stück aus den Weichen)⁶⁶⁷. „Diese werden als Tro-

664) Bei den Hottentotten ist das Blut den Männern, aber nicht den Frauen erlaubt; das weibliche Geschlecht ist bei vielen barbarischen Völkern überhaupt von zahlreichen religiösen Anrechten ausgeschlossen. Aehnlich ist es, wenn das Fleisch der hebräischen Sündopfer nur von Männern gegessen werden darf (Lev. 6, 22). Bei den Kaffern sind Kopf, Brust und Herz der Anteil der Männer. s. Lichtenstein, Reisen, I, 451.

665) Herod. II, 39. Der Widerwille gegen das Essen des Kopfes ist sehr weit verbreitet, z. B. in Bayern noch im 15. Jahrhundert. (s. Usener, Religionsgesch. Untersuchungen, II, 84). Auch einige Araber essen den Kopf nicht (Wüstenfeld, Reg. p. 407).

666) Das arabische *hilib* = hebr. חֵלֶב, syr. *hēlbā*, bezeichnet ursprünglich die Eingeweide oder das Zwerchfell, schliesst aber das mit ihnen verwachsene Fett ein; s. Lev. 3, 3. Der Araber sagt von einem Weibe, das ihn mit Leidenschaft erfüllt: „Sie hat mein Herz gewendet und mein Zwerchfell zerrissen“ (Lane, p. 782). In Ps. 17, 10, wo der massorethische Text hat „sie haben ihr Fett verschlossen“, ist der richtige Sinn, „sie haben ihr Zwerchfell verschlossen“, d. h. sie sind dem Mitgefühl unzugänglich. Von Fettteilen wird von den Arabern und den meisten barbarischen Völkern das Fett der Nieren für den besondern Sitz des Lebens gehalten. Man sagt „ich fand ihn mit dem Fett seiner Nieren“, d. h. ich fand ihn lebend und gesund (Lane, p. 1513). Aus Aegypten berichtet Burckhardt, Arab. Prov. No. 301: „Wenn von einer Privatperson ein Schaf geschlachtet wird, so nehmen oft einige der Dabeistehenden die Nieren oder wenigstens das sie umschliessende Fett fort, da es von seiten dessen, der das Schaf schlachtet, der Gemeinschaft zukommt“. Ich nehme an, dass dies ein Ueberrest des alten Opferbrauches ist. Ueber die Anschauung der Griechen vom Fett der Nieren s. Platt's Bemerkungen zu Ilias XXI, 204 im Journ. Phil. XIX (1890), 46.

667) Die Lende ist ein Sitz des Lebens, besonders der zeugenden Kraft, wie in der Sprache der Semiten deutlich hervortritt (s. Kinship, p. 34). Vielleicht ist daraus die Heiligkeit der Spannader bei den Hebräern zu erklären (Gen. 32, 33) und ähnliche Anschauungen bei andern Völkern. Vielleicht ist dies auch der Grund, weshalb bei den Griechen das „Fett der Schenkelstücke“ der Opferteil für den Altar ist. Die Natur der Lahmheit, die durch eine Verletzung der Sehne des Hüftgelenks bewirkt wird, wird von den arabischen Lexx. erklärt s. v. حَاكَاة; der Betreffende kann auf den Spitzen der Zehen gehen. Es scheint ein sehr verbreitetes Leiden gewesen zu sein; denn es wird in dichterischen Metaphern benutzt.

phäen nach Hause gebracht . . . und das Fett wird von dem Mörder sorgsam aufbewahrt und benutzt, um sich damit zu salben.“ Er glaubt nämlich, dass dadurch die Kraft seines Opfers in ihn übergehe⁶⁶⁸. Wenn die Bassuto ein Opfer bringen, um einen Kranken zu heilen, so nehmen sie, sobald das Opfer tot ist, das die Eingeweide umhüllende Netz, das als der heiligste Teil betrachtet wird, und legen es um den Nacken des Kranken. Die Galle wird sodann auf seinen Kopf gegossen. Nach einem Opfer wird die Gallenblase stets an den Haaren der Person befestigt, für die das Opfer geschlachtet worden ist, und dient als ein Zeichen der Reinigung⁶⁶⁹.

Die Bedeutung, die von verschiedenen Völkern diesen Lebensorganen des Körpers beigelegt wird, ist sehr alt und in Gebieten verbreitet, in denen das Opfer durch Feuer unbekannt ist. Der Gesichtspunkt, von dem aus wir die Abneigung sie zu essen verstehen müssen, liegt darin, dass sie in höherem Grade Träger des Lebens und damit heiliger als andere Teile sind, dass sie daher zugleich auch mächtiger und gefahrbringender sind. Alles Opferfleisch ist mit einer Kraft ausgestattet, vor der man sich scheut, und alle Opfer sind für Unreine oder solche, die nicht richtig vorbereitet sind, gefährlich. Infolge ihrer Heiligkeit aber dürfen sie nicht gegessen werden, sondern müssen auf besondere Weise behandelt werden, und vor allem werden sie auch als mächtige Zaubermittel benutzt⁶⁷⁰.

Aus dem Opfer der Bassuto ersehen wir, dass keineswegs sicher ist, dass alles, was die Menschen nicht essen, dem Gotte gegeben werden muss; und das Gleiche ergibt sich in anderen Fällen. Die Hebräer gossen das Blut auf den Altar aus, die Griechen benutzten es zur Reinigung und die Araber als ein Heilmittel gegen Wahnsinn. Die Perser gaben den Kopf des Opfertiers und damit dessen Leben dem Haoma zurück, während die Taurier bei ihren Menschenopfern den Körper verbrannten oder ihn von der Klippe, auf der der Tempel stand, herabwarfen, den Kopf aber auf einem Pfahl über ihren Häusern als heiligen Wächter errichteten⁶⁷¹. Bei den Semiten hatte auch die Verwendung eines getrockneten Kopfes zu magischen Zwecken ein grosses Ansehen. Diese Art von Zaubermitteln wird bei Jakob von Edessa erwähnt⁶⁷², und von arabischen Weibern wurden Hasenköpfe als Amulette getragen⁶⁷³. So müssen wir auch, wo wir Knochen, besonders menschliche Gebeine, als Zaubermittel finden⁶⁷⁴,

668) Brough Smyth, II, 289; I, 102; vergl. Lumholtz, Among Cannibals (London, 1889) p. 272.

669) Casalis, p. 250.

670) Das lässt sich besonders bei dem Blut der Opfer nachweisen. Bei den Griechen wurde das Blut des Stieres als Gift betrachtet; eine physiologische Grundlage hat dieser Glaube nicht, die Gefahr ist vielmehr in seiner heiligen Natur begründet. Umgekehrt wurde es auf göttliche Weisung hin als Heilmittel benutzt. Aelian, De nat. animal. XI, 35. Ueber Blut als Heilmittel s. Plinius, Hist. nat. 28, 43, 26, 8 und Adams, Paulus Aegineta, III, 25 f.

671) Herod. IV, 103.

672) Quaestio 43. Weitere Beispiele s. bei Kayser, Die Canones des Jakob von Edessa, Ann. p. 142, und in der Abhandlung von Jahn, Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1854, p. 48. Von der Anwendung des Menschenkopfes als eines Geheimmittels hören wir öfter in der spätesten Zeit des semitischen Heidentums; vergl. Chwolson, Die Ssabier, II, 150 ff. Akten des Orientalisten-Congresses zu Leyden, II, 365 f.

673) Diwan der Hudhail. 180, 9. ZDMG. 49, 329.

674) Beispiele s. oben p. 114. Der Viehdünger war in Syrien ein Zaubermittel. s. Jakob von Edessa, Qu. 42, wozu es zahlreiche Parallelen giebt, nicht nur in Afrika, sondern auch bei den arischen Völkern Indiens.

zunächst an die Knochen der Opfer denken. Die Saracenen des Nilus öffneten die Knochen und assen das Mark; aber die feste Knochenmasse muss den meisten Zähnen widerstanden haben, wenn sie nicht zermalmt wurde, und damit war sie besonders geeignet als Zaubermittel aufbewahrt und benutzt zu werden. Natürlich sind die heiligen Gebeine auch oft begraben worden; und als das Feuer eingeführt war, sind sie wahrscheinlich verbrannt worden, wie es bei den Kaffern die Regel ist⁶⁷⁵. Da die Opfer der Kaffern keine Brandopfer sind, so ist klar, dass die Gebeine in diesem Falle verbrannt werden, um die heilige Masse zu vernichten, nicht um den Göttern Nahrung zu beschaffen. Aber auch wenn die Knochen oder der ganze Körper eines heiligen Tieres verbrannt worden sind, so ist damit ihre heilige Kraft noch nicht notwendig zerstört. Die Asche des Opfers wird ebenso wie das Blut bei Reinigungsbräuchen verschiedener Art benutzt, wie die Asche der roten Kuh bei den Hebräern. In Religionen, die auf der Stufe des Ackerbau treibenden Lebens stehen, wird solche Asche sehr häufig angewandt, um dem Acker Fruchtbarkeit zu gewähren. Die heiligen Bestandteile, die nicht mehr gegessen werden, werden in umgestalteten Formen als Mittel benutzt, um den Verehrern sowie ihren Häusern, Aeckern und allem, was mit ihnen zusammenhängt, das göttliche Leben und die lebenspendende oder schützende Kraft mitzuteilen.

In den späteren Feuerritualen ist das Fett des Opfers nebst seinem Blut ganz besonders die auf dem Altar dargebrachte Speise der Götter. Aber zwischen dem Brauche, in dem sich diese Auffassung darstellt, und dem primitiven Brauche, bei dem der ganze Körper gegessen wurde, müssen wir nach dem eben Bemerkten noch eine Zwischenstufe einschieben, die uns noch in dem Brauche primitiver Völker entgegentritt und beobachtet werden kann. Bei den Damaras glaubt man, dass das Fett besonderer Tiere „gewisse Kräfte hat; es wird sorgfältig gesammelt und in Gefäßen besonderer Art aufbewahrt. Ein kleiner Teil, der in Wasser aufgelöst ist, wird Personen gegeben, die nach langer Abwesenheit gesund heimkehren . . . der Häuptling benutzt es als eine Salbe für seinen Körper⁶⁷⁶.“ Auch bei den Namaquas werden „gedörrtes Fleisch und Fett“ als Amulette benutzt⁶⁷⁷. Bei den Betschuanen ist das Einschmieren mit Fett ein Teil der Ceremonie, durch die Mädchen unter die erwachsenen Weiber aufgenommen werden, und bei den Hottentotten werden Jünglinge bei ihrer Mannesweihe mit Fett und Russ gesalbt⁶⁷⁸. Fett ist überall in Arabien die gewöhnliche Salbe, und sehen wir aus diesen Beispielen, dass ihr Gebrauch nicht bloss hygienisch ist, sondern auch eine religiöse Bedeutung hat. Die Benutzung verschiedener Fettarten, besonders des Menschenfettes, als Zaubermittel ist überall in der Welt verbreitet; aus der oben erwähnten Anschauung der Australier ersehen wir, dass der Grund dafür ist, dass das Fett als ein besonderer Sitz des Lebens der Träger der lebendigen Kraft dessen ist, von dem es genommen wird. Indem wir den Gebrauch von Salben in der semitischen Religion er-

675) Maclean, p. 81.

676) Andersen, Lake Ngami, p. 223.

677) *Ibid.* p. 330. Das gedörrte Fleisch erinnert an den arabischen Brauch, Streifen des Opferfleisches an den Tagen von Minâ zu dörren. s. Wellhausen, Heidentum, p. 70 [80].

678) *Ibid.* p. 465; Kolben, I, 121.

örterten, haben wir gesehen, dass dieses besondere Mittel in gewisser Weise den gleichen Wert wie das Blut hat, für das es bei der Bündnis-Ceremonie, sowie bei der Salbung des heiligen Steines als ein Akt der Huldigung eintritt⁶⁷⁹. Wenn wir uns erinnern, dass die ältesten Salben Tierfette sind, und dass das Pflanzenöl den nomadischen Semiten unbekannt war⁶⁸⁰, so werden wir damit zu dem Schluss geführt, dass die Salbung ursprünglich die Applikation des Opferfettes mit seinen Lebenskräften an die Personen der Verehrer ist. Von diesem Gesichtspunkt aus werden zugleich die Salbung der Könige und der Gebrauch von Salben beim Besuch des Heiligtums verständlich⁶⁸¹.

Die Verbrennung des Fettes.

Die Ackerbau treibenden Semiten salbten sich mit Olivenöl und verbrannten das Opferfett auf dem Altar. Dies konnte ohne eine fundamentale Umgestaltung der alten Form des Opfersteins oder der als Altar dienenden Säule geschehen, indem man einfach in die Spitze des Steins eine Vertiefung machte, um das Fett darin aufzunehmen. In der That sprechen einige Gründe für die Annahme, dass Feueraltäre dieser einfachen Art, die sich in gewissen phoenicischen Formen zu Altarleuchtern entwickelt haben, älter sind als der breite, tafelförmige Altar, der zur Aufnahme der Brandopfer geeignet ist. Im alten Testament liegen aber Zeugnisse dafür vor, dass die Verbrennung des Fettes nur allmählich ein feststehender Teil des Altarrituals wurde. In I. Sam. 2, 15 finden wir einen Streit zwischen den Priestern und dem Volke gerade über diesen Punkt. Die Verehrer behaupten, dass der Priester keinen Anspruch auf seinen Fleischanteil habe, bis das Fett verbrannt sei; die Priester machen dagegen ihr Recht geltend, gleich von dem rohen Fleisch einen Anteil zu bekommen. Als Grund wird dabei vorausgesetzt, dass, wenn die Priester mit ihrem Anspruch zurückhielten, bis das Fett verbrannt war, das Fleisch bereits gekocht wäre, sodass die Verehrer mindestens nicht darauf zu warten brauchten, das Fett brennen zu sehen. Wahrscheinlich konnten sich die Priester auf einen alten Brauch berufen; denn das alte Gesetz in Exod. 23, 18 fordert nur, dass das Fett eines Festopfers vor Tagesanbruch verbrannt werden solle — das Opfer selbst findet am Abend statt.

Diese Einzelheiten erweisen aufs deutlichste, dass das Verbrennen des Fleisches oder Fettes im alten Opfer eine sekundäre Stellung hatte und ursprünglich kein notwendiger Bestandteil der Darbringung auf dem Altar war. Das ist nun von grösster Wichtigkeit für die Geschichte des Opferbegriffs. Man sieht daraus, wie unmöglich es ist, die Tieropfer ursprünglich als eine Speise, die den Göttern dargebracht wird, aufzufassen, und wie lange es währte, bis diese Anschauung die ursprüngliche Vorstellung der Gemeinschaft zwischen Menschen und Göttern im Anteil am Leben des Opfers verdrängte.

679) [Salbung heiliger Pfeiler stellen vielleicht zahlreiche assyr. Gemmen dar; vergl. z. B. bei Ohnefalsch-Richter, Kypros, Tafel 84.]

680) Fränkel, *Aram. Fremdwörter im Arab.* p. 147.

681) Die Anwendung von Salben bei Hexen, die sich in Tiergestalt zu verwandeln wünschen — wie wir es z. B. im Märchen des Apuleius finden — gehört in denselben religiösen Vorstellungskreis, und zwar zu jener ganz primitiven Form des Glaubens, die auf die Verwandtschaft des Menschen mit den Tieren zurückgeht.

Der Ursprung der Brandopfer.

Ich nehme nicht an, dass es auf Grund der uns vorliegenden Zeugnisse möglich wäre, die geschichtliche Entwicklung der Brandopfer von Stufe zu Stufe vollständig zu reconstituieren. Wir können aber im allgemeinen erkennen, wie sich die wesentlichen Wandelungen im Ritual und in der Idee der Opfer vollzogen haben.

Ursprünglich konnte weder das Fleisch noch das Leben des Opfers als ein Tribut betrachtet werden, d. h. als etwas, das dem Verehrer angehörte und dessen Besitz er aufgab, um es dem Objekt seiner religiösen Verehrung zu überlassen. Es ist vielmehr wahrscheinlich, dass das Opfer älter ist, als der Begriff des persönlichen Eigentums; und es ist sicher, dass seine Anfänge in eine Zeit zurückreichen, wo der Besitzer eines Schafes, Rindes oder Kamels nicht das Recht hatte, über dessen Leben nach Gutdünken zu verfügen. Ein solches konnte nur geschlachtet werden, damit sein Leben zwischen dem ganzen Stamm und dem verwandten Gotte verteilt würde. Auf dieser Stufe gestalten sich die Einzelheiten des Rituals nach der Regel, dass kein Teil des Lebens verloren gehen darf, dass deshalb der ganze Körper, der der Träger des Lebens ist, ausgeteilt und bei dem heiligen Ritus verbraucht werden muss. Ursprünglich muss demnach alles verzehrt werden, und zwar, solange es noch lebendig ist, also ganz frisch und roh. Diese Bestimmung wird indes allmählich umgestaltet, teils weil es auf einer höheren Stufe der Civilisation schwierig ist, an der Regel festzuhalten, dass selbst Knochen, Haut und Abfall verschlungen werden mussten, teils weil die Abneigung wuchs, an dem heiligen Leben Anteil zu haben. Dieser Widerwille steht wiederum mit der zunehmenden Unterscheidung von verschiedenen Graden der Heiligkeit in Zusammenhang. Nicht Jedermann ist heilig genug, um an den heiligsten Sacramenten ungefährdet Teil haben zu können. Was für den geheiligten Häuptling oder den Priester ungefährlich ist, ist für die grosse Masse des Volkes selbst nicht ohne Gefahr. Oder es ist sogar besser, dass die heiligsten Teile des Opfers überhaupt nicht gegessen werden; das Blut und das Fett sind zu mächtige Heilmittel, als dass sie innerlich in den Körper aufgenommen werden könnten. Sie werden den Verehrern durch Besprengung oder Salbung appliciert, während sich das Opfermahl auf die Teile des Fleisches beschränkt, in denen das heilige Leben weniger stark verkörpert ist. Endlich erscheint es als das Angemessenste und Sicherste, die heiligsten Teile dem Gebrauch der Menschen überhaupt zu entziehen, indem das gesamte Blut auf den Altar ausgegossen und das Fett verbrannt wird.

Alles dies hat seine Geltung für gewöhnliche Opfer, bei denen sich in der schrittweisen Concentrierung der Heiligkeit des Opfers auf dessen Blut und Fett das Bestreben ausspricht, den Rest des Fleisches in immer wachsendem Masse seiner Heiligkeit zu entkleiden, bis es endlich nur den Wert einer gewöhnlichen Sache hat. Bei besonderen Anlässen aber, bei denen der alte Brauch in seiner alten Strenge innegehalten wird, und wo daher das Opfer am Altar behandelt wird, wie wenn es ein Stammesgenosse wäre, dehnt sich die Empfindung einer heiligen Scheu vor zu naher Berührung mit den heiligsten Dingen auf alles Fleisch aus und gestaltet sich, besonders im

Zusammenhang mit dem wirklichen Menschenopfer, zu der Bestimmung, dass kein Teil eines solchen Opfers gegessen werden darf, sondern dass es ganz verbrannt werden muss.

Wenn wir uns nach dem arabischen Brauch, wo das Brandopfer auf die Menschenopfer beschränkt war und das Fett der gewöhnlichen Opfer nicht verbrannt wurde, ein allgemeines Bild von der Entwicklung machen könnten, so würde sich zeigen, dass das Menschenopfer die Anwendung des Feuers als des sichersten Mittels zur Zerstörung der Körper der heiligsten Opfer zuerst veranlasste. Aus diesem Brauche ist dann wahrscheinlich auch die Verbrennung des Fettes bei gewöhnlichen Opfern abgeleitet worden. Um ein positives Urteil darüber zu gewinnen, reichen die Zeugnisse nicht aus; es ist auch sehr wohl möglich, dass die Anwendung des Feuers bei den Nordsemiten im Zusammenhang mit den gewöhnlichen Opfern auftrat, wobei es einfach als Mittel diente, um mit solchen Teilen des Opfers fertig zu werden, die nicht gegessen werden konnten, die aber zu heilig waren, um ungenutzt zu bleiben. Das hebräische Ritual schreibt genau vor, dass das, was nicht am ersten oder zweiten Tag gegessen wird, verbrannt werden soll (Lev. 7, 15). Das ist offenbar eine Abmilderung der alten Bestimmung, nach der das Fleisch des Opfers ohne Verzug verzehrt werden musste, solange es noch lebendig war und noch zuckte, zu der Vorschrift, dass man es nicht in Verwesung übergehen lassen darf. Und diese Bestimmung scheint wiederum, da der enge Zusammenhang zwischen Verwesung und Gährung auch dem ungeschulten Beobachter entgegentritt, denselben Grundsatz auszudrücken, nach dem in Gährung übergegangene Stoffe vom Cultus ausgeschlossen sind. Die Anwendung des Feuers beim Opfer als des wirkungsvollsten Mittels, um bei allen ungenießbaren Teilen des Opfers die Verwesung zu verhindern, erscheint — wo immer das Feuer bekannt war — so naturgemäss, dass kein anderer Grund erforderlich ist, um seine weit verbreitete Verwendung im Opfercultus zu erklären. Das Begraben des Opferfleisches, für das wir ganz wenige Beispiele finden, scheint nicht so sehr in Aufnahme gekommen zu sein; in der That genügte es bei den durch das hebräische Ritual angedeuteten Bestimmungen nicht dem Zwecke derselben.

Cultusstätten auf den Höhen.

Die Geschichte des Brandopferaltars zeigt, dass die Stätte des Schlachtens und der Holzstoss zum Verbrennen des Opfers zuletzt im Herdaltar zusammenfielen. Der allmähliche Wandel der Anschauung, durch den das Verbrennen, und nicht mehr das Schlachten zum Mittelpunkt der Opferhandlung wurde, zeigt seine Einwirkung auch in der Wahl der Cultusstätten.

Die Heiligtümer der Nordsemiten lagen gewöhnlich ausserhalb oder oberhalb der Stadt. Dies scheint jedoch in Arabien nicht der Fall gewesen zu sein, wo die meisten Heiligtümer in wasserreichen Grotten, neben Quellen und Bäumen gelegen zu haben scheinen. Auch im Gebiet der Nordsemiten finden wir neben Quellen, unterhalb von Städten, Spuren von Heiligtümern, die älter waren als die Höhenstätten auf den Hügeln. So war bei Jerusalem die Heiligkeit der Quellen Gihon und En-rögel älter als die der wasserlosen Höhe des Zion, der die Stadt überragt.

Bei der Untersuchung der natürlichen Merkmale heiliger Orte sahen wir, dass wasserreiche Orte, Waldesdickicht und ähnliche Stätten aus natürlichen Gründen als Heiligtümer aufgefasst wurden. Ebenso fanden wir es begreiflich, dass Gebirgszüge, wie der Hermon, zu heiligen Gebieten wurden; aber einen in der Natur liegenden Grund, weshalb eine kahle und unfruchtbare Höhe zu einem Heiligtum bestimmt ward, haben wir nicht gefunden. Es ist öfter angenommen worden, dass an solchen Stätten Altäre erbaut wurden, weil sie dort dem Himmel offen standen und den himmlischen Göttern näher waren als ein anderer Punkt der Erde. In dieser Deutung liegen indes Voraussetzungen, zu denen wir nicht berechtigt sind. Wenn jedoch die Erklärung für den Ursprung des Brandopfers, wie sie oben gegeben wurde, zutreffend ist, so liegt auf der Hand, dass solche öde und unbetretene Höhengipfel über der Stadt für die Verbrennung der Brandopfer eine der natürlichsten Stätten sind, die man dafür auswählen konnte. Im Verlauf der Zeit wurde ein bestimmter Platz auf dem Hügel die feste Stätte der Verbrennung; und als man das verbrannte Fleisch als ein der Gottheit dargebrachtes Speisopfer anzusehen begann, wurde die Stätte des Verbrennens selbst ein Heiligtum. Schliesslich wurde sie zum Hauptheiligtum der Stadt und mit dem Zubehör des alten Cultus, mit heiligen Pfählen und Opfersteinen ausgestattet.

Dass die Höhen oder die auf Hügeln liegenden Heiligtümer der Semiten ursprünglich Stätten für die Brandopfer waren, kann aus direkten Zeugnissen zwar nicht mehr bewiesen werden. Doch lässt es sich — auch abgesehen von der oben entwickelten Begründung — wahrscheinlich machen. In Arabien erfahren wir nur von einem Heiligtume, das eine „Stätte der Verbrennung“ hatte, das ist der Hügel von Kuzah bei Muzdalifa. Bei den Hebräern findet die Opferung des Isaak auf einem Berge statt (Gen. 22, 2), ebenso geschieht es mit dem Brandopfer des Gideon (Richt. 6, 26 ff.). Die jährliche Trauerklage auf den Bergen zu Mizpa in Gilead muss mit einem Opfer auf diesen Bergen in Verbindung gestanden haben, welches man, wie das Hirschopfer in Laodicea, für den Ersatz eines alten Menschenopfers hielt (Richt. 11, 40). Jes. 15, 2 gehen die Moabiter in ihrem Unglück auf die Höhen, um dort zu klagen, wahrscheinlich auch um Brandopfer zur Sühne darzubringen. Um ein Brandopfer darzubringen, sucht Salomo die Höhe zu Gibeon auf (I. Kön. 3, 4). Der allgemeine Terminus קָטַר „Opferfleisch verbrennen“ ist die gewöhnliche Bezeichnung für den Höhengcultus. Im alten Testament wird ein Unterschied zwischen der *bāmā* (Höhe) und dem *mizbeāh* (Altar) bis zum Ende der Königszeit festgehalten (II. Kön. 23, 15. Jes. 36, 7); zuletzt ist *bāmā* die Bezeichnung, die von jeder Cultusstätte oder jedem Altar des Götzendienstes gebraucht wird.

Indes hat der Gebrauch des Feuers keine fundamentale Umgestaltung der mit dem Opfer verknüpften Ideen zur Folge gehabt. Der entscheidende Wendepunkt in der Entwicklung des Opfers liegt darin, dass das Fett gewöhnlicher Opfer, oder bei Brandopfern sogar das gesamte Fleisch, im Heiligtum oder auf dem Altar verbrannt wird und damit als der Gottheit dargebracht gilt. Dieser Punkt erfordert noch eine genauere Erörterung, die wir in dem Schlusskapitel unserer Darstellung geben.